THÈSE DE
BESANÇON.
1892
N°. 1.

...BERT DE LA PORRÉE

ÉVÊQUE DE POITIERS

ET

SA PHILOSOPHIE

(1070-1154)

THÈSE DE DOCTORAT

SOUTENUE DEVANT LA FACULTÉ DES LETTRES DE BESANÇON

PAR

L'Abbé Auguste BERTHAUD

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

POITIERS

IMPRIMERIE OUDIN ET Cie

4, RUE DE L'ÉPERON, 4

—

1892

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546501_0072

GILBERT DE LA PORRÉE

ÉVÊQUE DE POITIERS

ET

SA PHILOSOPHIE

POITIERS. — IMPRIMERIE OUDIN ET C^ie

GILBERT DE LA PORRÉE

ÉVÊQUE DE POITIERS

ET

SA PHILOSOPHIE

(1070-1154)

THÈSE DE DOCTORAT

SOUTENUE DEVANT LA FACULTÉ DES LETTRES DE BESANÇON

PAR

L'Abbé Auguste BERTHAUD

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

POITIERS

IMPRIMERIE OUDIN ET C^ie^

4, RUE DE L'ÉPERON, 4

—

1892

A SA GRANDEUR

MONSEIGNEUR JUTEAU

ÉVÊQUE DE POITIERS

HOMMAGE DE RECONNAISSANCE ET DE FILIALE AFFECTION

AUGUSTE BERTHAUD.

INTRODUCTION

BIBLIOGRAPHIE. — SUJET DE CETTE ÉTUDE

BIBLIOGRAPHIE

Gilbert de la Porrée a composé un grand nombre d'ouvrages. Quelques-uns sont des traités purement philosophiques ; d'autres appartiennent tout à la fois à la philosophie et à la théologie, d'autres enfin, et en plus grand nombre, sont des œuvres exclusivement théologiques, des commentaires sur la sainte Ecriture, souvent de simples gloses.

Nous étudierons à fond les ouvrages philosophiques ; nous en donnerons une analyse détaillée ; au besoin nous en citerons des extraits. Quant aux commentaires sur la sainte Ecriture, ces œuvres exclusivement théologiques n'entrant pas dans le cadre de notre travail, nous nous contenterons de les indiquer dans un appendice.

Les ouvrages de Gilbert de la Porrée sont en général peu connus. A l'exception de deux ou trois, ils sont demeurés ensevelis dans l'oubli.

D'où vient cet oubli ? Faut-il l'attribuer à un manque de valeur ou d'importance ? Non, certainement, car ceux qui ont examiné de près les ouvrages connus ont loué leur mérite, le talent et l'érudition de leur auteur. Du reste, au XII^e^ siècle, Gilbert de la Porrée faisait école ; c'était le philosophe, sinon le plus brillant, du moins le plus profond. Les ouvrages de Gilbert méritent d'être tirés de l'oubli. S'ils ne l'ont pas été plus tôt, nous croyons devoir l'attribuer, d'abord sans doute à l'obscurité du style, mais aussi à la difficulté, à la profondeur des questions qui y sont traitées, et enfin, pour être juste, à l'imperfection de la méthode, à cet usage alors général de tout ramener aux subtilités de la dialectique.

La liste des ouvrages de Gilbert de la Porrée a été donnée par un grand nombre d'historiens. Malheureusement cette liste n'est pas très exacte ; elle n'est pas la même dans tous les catalogues ; elle varie suivant les historiens. Nous avons dû rectifier certaines inexactitudes. Ces erreurs de listes ne doivent pas nous surprendre ; encore moins devons-nous en rendre responsables les savants auteurs qui les ont dressées, et nous ont facilité les recherches. Si l'on songe, en effet, qu'il y eut au moyen âge, au XI^e^, au XII^e^ et au XIII^e^ siècle, plusieurs auteurs célèbres du nom de Gilbert, qui ont laissé de nombreux ouvrages, souvent sur les mêmes questions ; si en outre on veut bien se rappeler que la plupart des manuscrits de cette époque ne portent aucun nom d'auteur, ne donnent aucune date, n'indiquent aucune circonstance qui puisse nous faire connaître

leur origine, on ne s'étonnera plus de quelques erreurs commises au sujet des ouvrages de Gilbert de la Porrée. Sans doute, les caractères manuscrits peuvent guider dans la recherche de l'auteur; ils nous ont guidé quelquefois ; mais ils ne sont pas toujours un guide suffisant, car les caractères d'une même époque se ressemblent. Alors la méthode à suivre est d'étudier le style et la doctrine de l'ouvrage dont l'origine est douteuse, et de le comparer avec d'autres ouvrages dont l'origine est certaine. C'est la méthode que nous avons suivie.

La liste la plus complète des ouvrages de Gilbert nous a été transmise par les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*. Cependant, malgré son mérite, cette liste n'est pas exempte d'erreurs. Nous allons la suivre et en même temps la rectifier. Comme nous ne pouvons songer à indiquer ces ouvrages dans l'ordre chronologique, car leur date est inconnue, nous les classerons par ordre de matières.

Les ouvrages philosophiques de Gilbert sont: 1° le *Liber sex principiorum*, ouvrage classique au moyen âge ; 2° le *Liber de Causis*, ouvrage que nous croyons devoir restituer, du moins en partie, à Gilbert de la Porrée ; 3° des *Commentaires* philosophico-théologiques sur Boëce.

Les *Commentaires* de Gilbert sur Boëce sont une application de la philosophie à la théologie. Ils sont au nombre de quatre, tous imprimés. A ce sujet le catalogue de l'*Histoire littéraire de la France* renferme quelques erreurs que nous devons rectifier. D'après lui, trois *Commentaires*

seulement auraient été imprimés ; le quatrième serait demeuré inédit.

« Le premier (parmi les ouvrages imprimés de Gilbert) est un Commentaire sur les *Livres de la Trinité* de Boëce (1). On le voit dans l'édition générale des œuvres de Boëce, publiée à Bâle en un volume in-folio, l'an 1470..... (Parmi les ouvrages inédits) est un Commentaire très prolixe et assez peu intelligible, à la manière de presque tous ceux de Gilbert, sur le traité de Boëce : *Des deux natures en Jésus-Christ* (2). »

L'édition de Bâle, dont veulent parler les Bénédictins, est celle d'Henricpetri. Or cette édition ne porte pas la date de 1470, mais de 1570. En outre le *Commentaire : Des deux natures et de l'unité de personne en Jésus-Christ : « De duabus naturis et una persona Christi »*, est placé par l'éditeur sous le titre : « *De Trinitate* », dans l'édition de 1570. Il n'est donc pas inédit.

Nous trouvons également dans le catalogue de l'*Histoire littéraire*, etc., « un Commentaire de Gilbert sur l'écrit *attribué à Mercure Trimégiste :* le *De hebdomadibus, seu de dignitate theologiæ* » (3).

Cette indication n'est pas exacte. D'abord, il n'est pas question de théologie dans le traité ; le sujet, comme nous le verrons, est une question de pure philosophie. En outre, le traité n'est

(1) Ce Commentaire, qui correspond aux deux livres de Boëce sur la Trinité, comprend en réalité deux Commentaires.

(2) *Hist. litt. de la France*, t. XII, p. 475.

(3) Ibidem.

point de Mercure Trimégiste, mais de Boëce (1).

Les ouvrages qui nous ont servi dans cette étude peuvent être divisés en deux catégories : 1° ceux qui se rapportent à l'ensemble du sujet, c'est-à-dire à la vie de Gilbert de la Porrée, et en général à sa philosophie ; 2° ceux qui ont un rapport spécial avec ses différents traités philosophiques.

1re CATÉGORIE.

ABÉLARD. — *Histor. Calamit.*

ALZOG. — *Hist. univers. de l'Eglise.*

AMPÈRE. — *Hist. littér.*, t. III.

ALBERTUS MIRAEUS. — *Biblioth. eccles.* Bruxelles, 1639.

AUBER (abbé). — *Hist. de la cathédrale de Poitiers.* (*Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, t. XVI, 1848.)

BACON (F.). — *De augmentis scientiarum*, lib. I, c. IX.

BAYLE. — *Dictionn. histor.*

BÉNÉDICTINS DE SAINT-MAUR. — *Hist. littér. de la France*, t. X, XII, XIII, XIV.

BERGIER. — *Dictionn. de théologie*, t. VI.

(1) Nous ne savons pas où M. Hauréau a pu trouver que le traité *De Hebdomadibus* de Boëce, commenté par Gilbert, porte encore cet autre titre : *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de Divinitate substantialiter prædicentur.* — Hauréau, *Hist. de la phil. scol.* 1re édit., t. I, p. 297 et 2e édit. 1re partie, p. 452. — Il y a ici confusion évidemment, car ce titre est celui du 2me traité *De Trinitate*. En tout cas, il ne peut être le titre du *De Hebdomadibus* qui traite de tout autre chose. Le vrai titre du *De Hebdomadibus* est celui-ci : *Quomodo substantiæ in eo quod sint, bonæ sint, cum non sint substantialia bona ?*

Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, 1855.

Besly. — *Les évêques de Poitiers.* Paris, 1647.

Boetius. — *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, lib. I (Migne, *Patrol. lat.*, t. LXIV).

Bouchet (Jean). — *Annales d'Aquitaine.* Poitiers, 1643.

Brial (Michel). — *Recueil des Histor. de la Gaule*, t. XIV.

Brouillet (Amédée). — *Musée de la ville de Poitiers.*

Brucker. — *Hist. crit. philos.* t. III, Leipzig, 1766.

Bulæus. — *Histor. Universit. Parisiensis,* t. II, Paris, 1665.

Cartulaire de Saint-Père, t. II.

Cassiodore. — *Traité des sept arts libéraux,* t. II.

Cave (Guillaume). — *Script. ecclesiast. hist. litter.*, t. II, Londres, 1698.

Ceillier (dom). — *Hist. générale des aut. ecclés.*

Chevalier (Ulysse). — *Répertoire historique des sources du moyen âge*, 1883-1888.

Cousin (V.). — *Introduct. aux ouvrages inédits d'Abélard.*

Crevier. — *Hist. de l'Université de Paris*, Paris, 1761.

De Lépinois et Merlet. — *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres.*

Delisle (Léopold). — *Rouleaux des morts*, 1866. — *Des monuments paléographiques concernant l'usage de prier pour les morts*, bibliothèque de l'École des Chartes, 2e série, t. III.

Demimuid (abbé). — *Jean de Salisbury.*

De Rémusat (Ch.). — *Vie d'Abélard.* — *Abélard et la philosophie au XII^e siècle*, t. I.

De Salisbury (Jean). — *Metalogicus*, lib. I et II. — *Entheticus. Historia pontificalis* (*Monum. German. Histor.*, t. XX. Pertz).

Dreux-Duradier. — *Hist. littér. du Poitou*, t. II, 1849. *Biblioth. hist. et crit. du Poitou*, Paris, 1754.

Dupin. — *Biblioth. des aut. ecclésiast.*, t. IX. — *Nouvelle Biblioth. des aut. ecclésiast.* Paris, 1697.

Dutems. — *Le clergé de France*, t. II, 1774. *Epitaphe de Gilbert de la Porrée.* Biblioth. des Carmes.

Fabricius. — *Biblioth. lat.* Pavie, 1754.

Fonteneau (dom). — M^ss. *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Cyprien.* — *Archives de l'abbaye de Sainte-Croix de Poitiers.* — *Le Testament de sainte Radegonde.* — *Archives de l'église de Saint-Hilaire-le-Grand.* — *Cassette de Courcosme.* — *Archives de l'abbaye de Marmoutier.* — *Archives de l'abbaye de la Trinité de Maulon.* — *Cassette de Masseuil.* — *Les archives de Montierneuf.* Biblioth. de Poitiers.

Franck. — *Dictionn. des sc. philos.* Paris, 1845.

Gallia christiana, t. II, Parisiis, 1720.

Gauthier de Bruges, évêque de Poitiers. — *Mss. 1280.* Biblioth., Poitiers.

Gerbet (abbé). — *Coup d'œil sur la controverse chrétienne.*

Giesclerecht. — *Arnold von Brescia.* Munichen, 1873.

Grégoire de Tours. — *Histoire des Francs*, livre IV.

Guérinière. — *Hist. du Poitou*, t. I.

Hans Natge. — *Ueber Francis Bacon Formenlehre*, Leipzig.— Teubner, 1891.

Haenel. — *Catalogue des livres manuscrits*, Leipzig, 1830.

Hauréau. — *Hist. de la philos. scol.*, 1re et 2e édition. — *Mémoire sur quelques chanceliers de l'Eglise de Chartres.*

Hegel. — *Hist. de la philos.*, t. III.

Henricus Gandavensis. — *De scriptor. eccles.* Coloniæ, 1580.

Labb. — *Concil. general.* t. X. *Epist. monach. Gaufred. ad episc. Alban.* Lutetiæ, 1671.

Laurentius, — decanus Pictaviensis. — *Planctus super morte Gilberti Pictaviensis episcopi.*

Littré. — Etudes sur les barbares et le moyen âge, 1869.

Mss. eccl. — 104 (ancien n° 284). — Codex membr. in-folio. 140 ff. Biblioth. publ. Utrecht. (Hollande).

Mss. A. IV. — 23. part. velin. part. papier. in-folio 120 ff. Biblioth. univers. Bâle (Suisse).

Mss. fonds latin. — N° 1204, in-folio, 204 ff. — n° 2577, in-fol. 94 ff. — nos 2579-2580-2581. — Biblioth. Nation. Paris.

Marcianus Capella. — *De septem artibus liberalibus.* — *De nuptiis Philolog. et Mercurii.*

Michaud. — *Biographie universelle*, t. XVI.

Michaud (abbé). — *Guillaume de Champeaux.*

Migne. — *Patrol. lat.* t. LXIV-CI-CLXXXVIII-CXCIX.

Millot (abbé). — *Hist. littér. des troubadours*, t. I.

Montfaucon. — *Bibliotheca Bibliothecarum manuscript. nova*, t. II.

Neckam (Alexandre). — *Laus sapientiæ divinæ*, edit. Th. Wright.

Nécrologes des églises du Mans, d'Angers.

Otto episc. Frising. et Radevic. — *De rebus gestis Frid. I. imper.* lib. I et II. — Basileae, 1569.

Oudin (Casimirus). — *Commentar. de scriptor. ecclesiast.* Leipsiae, 1722.

Ozanam. — *La civilisation chrétienne chez les Francs.*

Pasquier (abbé). — *Baudri, abbé de Bourgueil*, Ernest Thorin, Paris.

Ritter. — *Gesch. der Philos.* t. IV, VII, 1844.

Sanderus. — *Biblioth. Belg. Manuscripta*, 1ª pars. Insulis, 1641.

Scot Erigène. — *De divina prædestinatione.* Procœmium.

Tannery. — *Revue philosophique*, juillet 1891.

Tennemann. — *Hist. de la philos.* traduct. Cousin, t. I.

Thierry (A.). — *Poésies de Fortunatus.*

Trithemius. — *De scriptor. eccles.* Basileae, 1494.

Ueberwegs et Heinze. — *Grundriss der Geschichte der philos.* Berlin, 1886.

Vacandard (abbé). — *Revue des questions historiques*, avril 1890.

Vincentius Belvacensis. — *Speculum historiale*, lib. XXVII.

2me CATÉGORIE.

Liber sex principiorum.

Editions diverses :

ARNOLDUS WOSTEFELDES. — *Liber sex principiorun Gilberti Porretani diligenter emendatus*, 1512 (1).

Une vieille édition gothique in-4° sous ce titre : *Auctoritates Aristotelis, Senecæ, Boetii, Platonis, Apulei, Porphyrii et Gilberti Porretani*, édit. Félix Baligant, Parisiis, 1498 (2).

HERMOLAÜS BARBARUS. — *Operum Aristotelis* Hermolao Barbaro interprete. Parisiis, ex officina Prigentii Calvarini ad Geminas Cypras, in clauso Brunello, 1541.

MIGNE. — *Ex Patrologia latina*, t. CLXXXVIII, Parisiis, 1855.

Principaux commentaires.

ALBERTUS MAGNUS. — *De sex principiis Gilberti Porretani* tractatus VIII, t. I, in-folio, Lugd. 1651.

GEOFFROY DE CORNOUAILLES. — *Commentaria in sex principia Gilberti Porretani.*

S. THOMAS. — *Opuscula*, t. V, édit. L. Vivès, 1858.

(1) Nous en possédons un exemplaire trouvé dans une bibliothèque de Munich. Il comprend 10 ff. in-4.

(2) Il y a seulement deux pages d'extraits du *Liber sex principiorum.* — Hauréau, *Hist. de la philos. scol.* 2e édit. 1872, 1re part., p. 452.

Le **Liber de Causis.**

Catalogues indiquant parmi les ouvrages de Gilbert de la Porrée le *Liber de Causis.*

1er *Catalogue de Sanderus* (*Bibliotheca Belgica.* Mss. in-4. 1a pars. Insulis, 1641.)

2e *Catalogue des Bénédictins de Saint-Maur* (*Hist. littér. de la France*, t. XII).

3e *Catalogue de Laude* (Biblioth. de Bruges, Belgique).

Manuscrits du **Liber de Causis.**

Manuscrit de Bruges avec cette suscription: Finite sunt propositiones magistri Guileberti Porecensis, episcopi Pictaviensis, vel Liber de Causis, n° 463, 2 col., avec titres des chapitres à l'encre rouge, vélin, in-4, 6 ff. (Commencement du XIIIe siècle.)

Manuscrits divers avec ou sans nom d'auteur. Ancien fonds, nos 8802, 6506, 6296, 6318, 6319, 6322, 6323, 6325, 6506. Biblioth. nationale, Paris.

Ouvrages consultés à propos de l'origine et de la doctrine du **Liber de Causis.**

Alain de l'Isle. — *Tractatus de fide catholica. Anti-Claudianus.*

Alberti Magni Opera. — *Causar. primar. Tract.* t. V, in-folio. Lugd. 1651.

Alcinoüs. — *Introduction à la philosophie de Platon.*

Aristote. Αριστοτελους περι κοσμου προς Αλεξανδρον — édition des œuvres d'Aristote, in-4, t. III. Fir-

min-Didot, 1854. *Métaphysique*, III, IV, XII. *De generatione et corruptione.* — *Physique*, II. — *De animâ*, II.

Hauréau. — *Hist. de la philos. scol.* 1re et 2e édition.

Jourdain. — *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traduct. lat. d'Aristote.*

Neumann. — *Nouveau journal asiatique*, t. III, 1829.

Nouvelle Biographie générale, t. XIII, édit. Firmin-Didot.

Platon. — *Le Phèdre*, — *le Timée.*

Plotin. — *Ennéades*, III, IV.

Proclus. — Προκλου διαδοχου Πλατωνικου Στοιχειωσις θεολογικη, in-4, Parisiis. Ambr. Firm. Didot. 1855.

Ravaisson. — *Métaphysique d'Aristote*, t. II.

Reinaud. — *Catalogue des manuscrits arabes* de la Biblioth. nation. Paris.

Renan. — *Averrhoès et l'Averroïsme.*

Scot Erigène. — *De divisione naturae.*

Stⁱ Thomae Opera. — *Expositio in librum de Causis*, t. IV, in-folio, 1616.

Commentaires sur Boëce.

Abélard. — *Introductio ad theologiam.*

Alcuin. — *De process. S. Spirit.* (Migne, *Patrol. lat.* t. CI.

S. Anselme. — *De fide Trinitatis* (Monologium).

Boissier. — *Journal des savants*, 1889.

Darras. — *Hist. de l'Eglise*, t. XIV.

De Salisbury (Jean). — *Metalog.* lib. II. *Polycrat.* lib. VII. (*Patrol. lat.* t. CXCIX).

Fénelon. — *Traité de l'existence et des attributs de Dieu.*

Gervaise (dom). — *Vie de Boëce.*

Hauréau. — *Hist. de la Philos. scol.*

Hincmar de Reims. — *Opera omnia*, t. II. Paris, 1645.

Migne. — *Patrol. lat.* t. LXIV.

Platon. — *Le Timée.*

Ritter. — *Gesch. der Philos.*

Usener. — *Anecdoton Holderi.* — Leipzig, 1877.

SUJET DE CETTE ÉTUDE.

A notre époque, un vif sentiment de curiosité a poussé les esprits vers l'étude du passé. Chose singulière, ce mouvement se produit à l'heure où il semble cependant que les hommes s'élancent avec plus d'ardeur vers l'avenir. Peut-être cette étude de l'antiquité, cette résurrection des temps anciens est-elle le résultat d'un instinct social, qui pousserait la société contemporaine à recueillir les forces du passé, pour les faire servir à la conquête de l'avenir, comme on voit un athlète puissant, avant de commencer la lutte, se rejeter en arrière pour mieux rassembler ses forces, afin de lutter avec plus d'élan.

Ce qu'il y a de certain, c'est que, sous l'impulsion de ce mouvement, on a ouvert les tombeaux du moyen âge. A côté de la froide poussière, œuvre des siècles écoulés, on a recueilli, avec le respect religieux de la science, bon nombre de documents destinés à faire connaître cette époque. On a tiré de l'oubli la scolastique, avec l'espérance d'intéresser à cette science le monde savant. Au premier abord cela peut sembler téméraire, car la scolastique a été longtemps décriée. Cependant les ouvrages qui ont paru der-

nièrement sur ce sujet, et l'accueil bienveillant que le public lettré leur a fait, sont de nature à légitimer cette espérance. N'avons-nous pas vu, en effet, grâce à des travaux érudits, passer successivement sous nos yeux des scolastiques vraiment intéressants, des philosophes comme Scot Erigène, saint Anselme, Guillaume de Champeaux, Abélard, saint Thomas d'Aquin? La carrière a été glorieusement ouverte : entrons-y résolument, car elle est loin d'être fermée.

A côté de ces philosophes qui paraissent briller au premier rang dans l'histoire de la scolastique, il en est d'autres moins connus, mais dont la physionomie mérite cependant d'éveiller notre intérêt. De ce nombre est Gilbert de la Porrée, ancien évêque de Poitiers.

Un injuste oubli semblait peser sur sa mémoire. C'est à peine si les biographes lui ont consacré quelques pages. Quand ils ont parlé de ses discussions avec saint Bernard, et de la « condamnation » de ses erreurs théologiques au concile de Reims, il leur semble qu'il n'y a plus rien à dire à son sujet. De ses ouvrages pourtant nombreux, dont quelques-uns furent très célèbres au moyen âge, ils ne disent rien ou presque rien. Ils se contentent d'en dresser plus ou moins exactement le catalogue.

Si le docteur Ritter, dans son « Histoire universelle de la philosophie » (1), a consacré quelques pages au caractère général de la philosophie de Gilbert de la Porrée, M. Rousselot, dans ses

(1) Ritter, *Gesch. der Phil.*, t. VII, édit. 1844.

« Etudes sur la philosophie au moyen âge » (1), le traite avec dédain. Mais M. Hauréau, dans un Mémoire couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, a vengé la renommée injustement méconnue de Gilbert de la Porrée.

« Il est assez extraordinaire qu'il ait eu « tant de crédit au moyen âge, et que, de nos « jours, on n'ait pas même pris soin de recher- « cher et d'interroger ses écrits, avant de le « traiter avec dédain, comme ne méritant pas, « auprès d'Anselme, de Guillaume de Cham- « peaux ou de Bernard de Chartres, l'honneur « d'une mention honorable. Meiners, ayant pro- « noncé son nom, s'est contenté de reproduire, « sans même essayer de le comprendre, un pas- « sage de Jean de Salisbury. Avant Meiners, « Brucker avait recueilli quelques anciens « témoignages sur la vie et l'enseignement de « ce docteur, mais il avait cru pouvoir négliger « d'apprécier la valeur de ces témoignages. « Enfin M. Rousselot vient de déclarer, sans « autre examen, que le nom de Gilbert de la « Porrée est indigne d'appeler l'attention d'un « philosophe (2). Il nous a suffi, pour concevoir « une tout autre opinion, de jeter les yeux sur « le premier des livres de Gilbert, qui s'est « rencontré dans nos mains. Pénétrant ensuite « dans son système, nous avons reconnu dans « ce docteur, le plus éminent logicien qu'ait « possédé l'école réaliste au douzième siècle,

(1) T. I, p. 287.
(2) Ibidem.

« le plus profond, le plus exercé, le plus avancé « des métaphysiciens de l'une et de l'autre « école (1). »

Après de telles paroles, il serait superflu d'insister sur l'intérêt du personnage, sur la valeur du philosophe que nous venons présenter au public. Ce jugement d'un maître sur le mérite de Gilbert de la Porrée, comme logicien et comme métaphysicien, nous essaierons de le justifier. Dans ce but, nous avons parcouru tous les ouvrages de Gilbert. Nous ferons connaître ces ouvrages ; nous en citerons de nombreux extraits. Ainsi, nous l'espérons, Gilbert de la Porrée se fera connaître lui-même à nous. Lui-même justifiera, par l'exposé de ses œuvres, la haute idée que nous avons conçue de son érudition, de la puissance de sa dialectique, de sa profondeur en métaphysique. Nous verrons la part qu'il a prise au développement de l'esprit humain.

Gilbert de la Porrée sans doute n'a point été mêlé à la politique de son temps. Cependant les affaires religieuses auxquelles il prit part, ses relations avec les esprits les plus cultivés de l'époque, suffiront à faire ressortir les traits de son caractère. On admirera la largeur de ses idées et la générosité de son caractère. Heureux si, en éclairant la figure de cet homme vraiment remarquable, nous pouvons en même temps jeter quelque lumière sur la physionomie de l'époque.

(1) Hauréau, *De la philosophie scolastique*, 1re édition, 1850, t. I, p. 313.

Sans doute, dans cette page d'histoire de la philosophie scolastique, la nature des questions, le choix ou la forme des arguments pourra parfois sembler étrange. Cependant, si l'on ne s'arrête pas à ces apparences; si on pénètre cette dialectique aride, obscure, dont la scolastique aimait trop à se parer, il sera facile de retrouver les problèmes qui ont occupé les esprits, aux différentes époques de la science, et même à notre époque. Les formes de la science peuvent varier, mais l'esprit humain au fond est toujours le même. Cette vérité générale sera l'âme de ce travail. Elle nous soutiendra dans notre tâche. Sous le déguisement des formes scolastiques, nous essaierons de montrer les vérités inaltérables, indestructibles, de l'esprit humain, vérités qui sont le symbole de l'éternelle Vérité.

GILBERT DE LA PORRÉE

ET SA PHILOSOPHIE

GILBERT DE LA PORRÉE

CHAPITRE I.

SES ÉTUDES. — SES MAITRES.

Introduction. — Naissance de Gilbert de la Porrée. — Ses premières études à Poitiers. — Tableau de Poitiers à cette époque. — Ecoles épiscopales au XI^e^ siècle. — Gilbert étudie à Chartres sous Bernard ; à Paris sous Guillaume de Champeaux et Abélard. — Les écoles de Paris à cette époque. — Gilbert termine ses études à Laon sous Anselme et Raoul. — Portrait de Gilbert écolier.

Au moyen âge, en particulier au onzième et au douzième siècle, nous trouvons en France deux sociétés différentes, faciles à distinguer. Ces deux sociétés d'aspect divers et de mœurs opposées, vivant côte à côte pendant plusieurs siècles, sont la société civile et la société littéraire. La société civile, société féodale issue de la Germanie, est une société guerrière qui passe sa vie dans les batailles, les conquêtes. Elle a des mœurs violentes. Au contraire, la société littéraire est une société d'études, qui passe tran-

quillement sa vie dans les monastères. Grâce à la tradition des lettres, elle a hérité de la civilisation romaine. Elle s'est formée dans les écoles épiscopales; elle a vécu à l'ombre des cloîtres, au milieu des souvenirs littéraires de l'antiquité païenne et des ouvrages des Pères de l'Eglise.

C'est au sein de cette société littéraire, à Poitiers, qu'est né Gilbert de la Porrée, l'an 1070 (1).

Gilbert de la Porrée était de noble race (2).

Certains auteurs ajoutent à son nom le titre de seigneur de Ruffec (3). Sans doute, c'est à Gauthier de Bruges surnommé « le Grand Gauthier » que Gilbert doit ce titre de noblesse. On lit, en effet, dans un manuscrit de Gauthier de Bruges, évêque de Poitiers, que Gilbert de la Porrée était seigneur de Ruffec (4). Mais messieurs de Sainte-Marthe prétendent que cette note aurait été ajoutée au « Grand Gauthier » par une main étrangère. La raison qu'ils en donnent, c'est que, du vivant de Gilbert de la Porrée, il y avait des seigneurs de Ruffec, et que Léonor leur héritière fit passer le château de Ruffec, à titre de dot, dans la noble maison de Volvire, originaire du Poitou (5).

(1) Otto episc. Frising., *De rebus gestis Frid. prim. imper.* ib. 1. — Besly, *Les Evêques de Poitiers*, Paris, 1647. — Dutems, *Le clergé de France.* — Dreux-Duradier, *Histoire ittéraire du Poitou.*

(2) *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXVIII, 2e partie, p. 228.

(3) Besly, *Les Evêques de Poitiers.*

(4) « Ce *manuscrit* de l'année 1280 existe à la bibliothèque de la ville de Poitiers.

(5) *Manuscrit* de dom Fonteneau, t. XV, bibliothèque de Poitiers.

Gilbert eut pour berceau une ville déjà célèbre dans les lettres. En effet, dans le mouvement littéraire du moyen âge, Poitiers occupait une place importante. Dès le IVe siècle, saint Hilaire avait fondé à Poitiers une école, sur le plan des *Institutions* de Quintilien, son auteur favori (1). Cette école aurait été la première instituée à Poitiers. Voici en effet ce que nous lisons dans les Annales d'Aquitaine : « Et après qu'il (2) y (3) « eut étudié neuf ou dix ans, remply d'éloquence, « de lettres latines et grecques, et de tout bon « et louable sçavoir, s'en retourna à Poitiers, « où il tint université, c'est-à-dire congrégation « de jeunes gens de tout le pays, qui venaient à « lui pour apprendre la science humaine et « évangélique, et pour estre instruicts en la foy. « Et entre autres furent ses disciples saint « Mesme, saint Hilaire son filleul, etc., etc. Et fut « la première institution de l'université de Poi- « tiers, non d'université privilégiée de privi- « lèges royaux et apostoliques, mais establisse- « ment d'estude, et congrégation d'escoliers (4) ».

Au VIe siècle, nous trouvons à Poitiers le poète latin Fortunat, qui était parti des bords de l'Adriatique, et s'était arrêté dans la cité d'Hilaire. On connaît ses relations poétiques avec Radegonde et Agnès. On cultivait alors les lettres au monastère de sainte Radegonde. « L'étude des

(1) L'abbé Pasquier, *Baudry abbé de Bourgueil*, Paris, Ernest Thorin.

(2) Saint Hilaire.

(3) A Rome et en Grèce.

(4) Jean Bouchet, *Annales d'Aquitaine*, Poitiers. Abraham Mounin, imprimeur, 1643.

« lettres figurait au premier rang des occupations « imposées à toute la communauté. On devait y « consacrer deux heures chaque jour, et le reste « du temps était donné aux exercices religieux, « à la lecture des livres saints, et à des ouvrages « de femmes. Une des femmes lisait à haute voix « durant le travail fait en commun, et les plus « intelligentes, au lieu de filer, de coudre ou de « brocher, s'occupaient dans une autre salle à « transcrire des livres, pour en multiplier des « copies (1). »

Plus tard, à l'époque où vivait Gilbert de la Porrée, Guillaume IX, comte de Poitou et duc d'Aquitaine, illustrait Poitiers par ses poésies. Ce prince, né en 1071 et mort en 1127 suivant les uns (2), en 1122 suivant d'autres (3), est le premier troubadour que l'on connaisse. Crescimbini a prétendu que ce fut le premier de tous ; mais cela est difficile à croire. « On remarque, dit « l'abbé Millot, dans les vers de cet illustre trou- « badour, une facilité, une élégance et une har- « monie, dont les premiers essais de l'art ne « sont point susceptibles (4). »

Vraisemblablement la poésie provençale a dû naître dans la première moitié du XI^e^ siècle, lorsque la langue romane, déjà développée, pouvait se prêter aux combinaisons et aux formes poéti-

(1) A. Thierry, *Poésies de Fortunatus*. — Guérinière, *Histoire du Poitou*, t. I.

(2) Les Bénédictins de Saint-Maur, *Hist. littér. de la France*.

(3) L'abbé Millot, *Hist. littér. des troubadours*, t. I.

(4) Id. ibid., t. I.

ques (1). Les premiers essais ont dû être informes et grossiers ; voilà pourquoi sans doute on a négligé de les recueillir. Dès lors, il n'est pas étonnant que les poésies de Guillaume IX, déjà remarquables par le perfectionnement de l'art, soient les premières qui nous aient été conservées.

Poitiers à cette époque était donc un des berceaux les plus florissants de la poésie des troubadours. C'est dans cette ville que Gilbert allait commencer ses études (2). Ce n'est pas une chose de médiocre importance que d'avoir, pour former son esprit, un milieu favorable. Gilbert devait profiter de ce milieu. Il arrivait, du reste, au bon moment ; car Poitiers allait entrer à pleines voiles dans la vie littéraire et politique. Bérenger de Poitiers, disciple et ami d'Abélard, allait s'y distinguer comme philosophe et comme pamphlétaire, par son goût littéraire et sa connaissance des auteurs latins, dont « il appliquait fort joliment les pensées » (3). C'était le temps où la célèbre Aliénor d'Aquitaine allait venir se fixer à Poitiers.

Aliénor, fille de Guillaume X duc d'Aquitaine, était encore jeune, lorsqu'elle échangea la couronne de France contre celle d'Angleterre. Or, durant les longues expéditions de son royal époux, c'est dans la cité de Poitiers qu'elle

(1) *Hist. littér. de la France.*

(2) Otto episc. Frising. *De rebus gest. Frid.* — *Hist. littér. de la France.* — Dreux-Duradier, *Hist. litt. du Poitou.* — *Dictionnaire des sciences philos.* 1845. Paris, Hachette.

(3) Bayle, *Dictionnaire historique.*

séjournera le plus ordinairement. Elle trouvera là un aliment à la vivacité de son esprit méridional. Car, à Poitiers, la verve poétique de Guillaume IX son aïeul avait eu plus d'un imitateur. Dans les châteaux on chantait l'amour. Chaque dame avait un poète pour chevalier. Non seulement Aliénor encouragera par ses applaudissements ces premiers essais poétiques ; mais elle-même sera chantée, sa beauté inspirera la muse de plus d'un poète. Parmi les troubadours qui animeront de leur poésie le séjour d'Aliénor à Poitiers, nous devons citer le limousin Bernard de Ventadour, qui, après avoir chanté la belle et jeune Agnès de Montluçon, consacrera tous ses chants à la fière, à la puissante Aliénor d'Aquitaine (1).

Poitiers au XI^e^ et au XII^e^ siècle était donc un centre littéraire très animé. Bien plus, dans la seconde moitié du XII^e^ siècle, il allait être, avec Aliénor d'Aquitaine, un centre d'histoire politique ; car, par la présence de cette reine, son histoire locale devait s'élargir, pour devenir en quelque sorte l'histoire nationale.

A l'époque où Gilbert commença ses études, Poitiers possédait une école épiscopale, renommée par les savants qu'elle donnait à la France (2). Il vint donc à cette école.

Nous ne pouvons ici passer sous silence ces écoles épiscopales, si célèbres au moyen âge. C'étaient des écoles que les évêques avaient établies dans leur maison, dans le cloître de

(1) Guérinière, *Hist. du Poitou*, t. I.
(2) Dutems, *Le clergé de France*.

leur cathédrale, ou bien dans le voisinage de leur chapitre, pour y instruire les prêtres, les diacres, les plus jeunes clercs, dans la connaissance des lettres latines, et aussi dans la doctrine des Pères de l'Eglise. A côté de ces écoles, où les évêques donnaient eux-mêmes l'enseignement, il y en avait d'autres en grand nombre, mais inférieures, où les clercs eux-mêmes donnaient l'instruction aux serfs, aux pâtres. Les écoles épiscopales remontaient au delà de Charlemagne, puisque nous avons vu saint Hilaire, à son retour d'Orient, fonder une école dans sa ville épiscopale. Cependant il convient de dire que ces écoles, du moins pour leur extension et leur perfectionnement, doivent être originairement rapportées à Charlemagne (1). Ce monarque en effet les recommande dans un capitulaire de 789. « Il ne suffit pas, disait-il dans une célè-« bre circulaire adressée aux archevêques et « évêques de son vaste empire, il ne suffit pas de « chercher à plaire à Dieu en vivant saintement ; « il faut encore, par l'étude de la grammaire et « des autres arts libéraux, s'appliquer à bien « parler et à bien écrire, car si l'on néglige cette « étude, on deviendra incapable d'entendre les « divines Ecritures, et de les expliquer claire-« ment (2). » Or ces prescriptions furent religieusement suivies durant le moyen âge. « Au « XII^e^ siècle, dit Littré, les innombrables et puis-

(1) Ch. de Rémusat, *Vie d'Abélard.*

(2) Circulaire traduite dans l'*Histoire littéraire*, d'Ampère, t. III, p. 25, et dans *La civilisation chrétienne chez les Francs.* Ozanam, p. 532.

« sants monastères continuent d'abriter les « écoles, les livres et la piété (1). »

Quand les évêques ne peuvent eux-mêmes donner l'enseignement, ils choisissent un de leurs clercs, distingué par son talent, pour enseigner à leur place. Ce clerc, chef d'école, prend alors le nom d'écolâtre.

Lorsque Gilbert étudiait à Poitiers, l'école épiscopale était dirigée par Hilaire. Le premier maître de Gilbert fut donc l'écolâtre Hilaire (2). Gilbert reçut l'enseignement donné alors communément dans les écoles. Pour comprendre le caractère de cet enseignement, il ne faut pas oublier le grand objet que se proposa le moyen âge, d'abord dans ses écoles, et plus tard dans ses universités. Cet objet fut de former de savants théologiens. Mais on croyait que, pour devenir théologien, il fallait commencer par étudier la plupart des sciences humaines. Aussi étudia-t-on ces sciences avec ardeur sous le nom des « *sept arts libéraux* ». Sous cette appellation le moyen

(1) *Etudes sur les Barbares et le moyen âge*, 1869.

(2) Otto episc. Frising. *De Gestis Friderici.* — Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. IX. — Dutems, *Le clergé de France.* — *Hist. littér. de la France*, t. XII.

M. Hauréau ne croit pas que Gilbert ait eu à Poitiers pour professeur quelqu'un portant le nom d'Hilaire. La raison sur laquelle il appuie son opinion, c'est qu'au XII^e^ siècle, dit-il, on ne trouve aucun professeur de ce nom dans la ville de Poitiers. *Histoire de la philosophie scolastique*, 2^e^ édit. 1872, 1^re^ partie, p. 448. — Mais cette raison ne nous semble pas convaincante, attendu que ce n'est pas au XII^e^, mais à la fin du XI^e^ siècle, que Gilbert fit ses études à Poitiers. Du reste, nous avons pour nous de nombreux témoignages, en particulier celui d'Otton de Frisingue, contemporain de Gilbert.

âge comprenait la grammaire, la rhétorique et la dialectique, l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie. Mais chacun de ces arts avait un domaine plus étendu que celui qu'il possède aujourd'hui. Ainsi la grammaire n'était pas seulement l'art de parler et d'écrire correctement ; elle comprenait aussi la philologie, l'explication des poètes, l'étude de l'antiquité et de l'histoire, la connaissance des langues anciennes. Dès lors on s'explique ce que nous rapporte saint Grégoire de Tours, de la jeunesse des écoles, qui félicita le roi Gontran, à son entrée dans Orléans, en vers latins, grecs, hébreux et syriaques (1). La rhétorique comprenait l'art oratoire et la morale. Aussi la plupart des anciens écrits, qui traitent de la rhétorique, ont pour titre : *De Rhetorica et de Ethica*, ou : *De Rhetorica et de virtutibus.*

La dialectique, alors comme aujourd'hui, était l'art d'enchaîner les arguments, de tirer des conclusions. Mais de plus elle était une sorte d'introduction à la théologie des Pères de l'Église. On lui attribuait beaucoup plus d'importance qu'aujourd'hui ; car plus d'un dialecticien de notre époque aurait de la peine à la reconnaître dans cette définition pompeuse, qu'en a donnée un sénateur romain, l'illustre Cassiodore : « La « dialectique est la science des choses divines et « humaines, l'art des arts, la discipline des dis« ciplines » (2). L'arithmétique du moyen âge

(1) Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, livre IV, c. XXXVI.

(2) *Traité des sept arts libéraux*, t. II.

s'occupait du comput ecclésiastique, du cycle pascal, et de tout ce qui a rapport à la science des nombres. Elle différait de la nôtre, non seulement par les signes, mais encore par la manière d'exécuter les opérations élémentaires. La musique était cultivée avec beaucoup de soin. Déjà au temps de Charlemagne le célèbre Alcuin en parlait avec enthousiasme (1). La géométrie n'était pas moins estimée que la musique. On la considérait même comme une science divine; on l'appelait la raison de Dieu. C'est pour cela, sans doute, que les géomètres traçaient leurs figures avec de l'or, comme on peut le voir sur les anciens manuscrits de géométrie de la Bibliothèque nationale à Paris (2). L'astronomie était regardée comme une science sublime, comme le plus haut effort de l'esprit humain. Elle comprenait la science des astres, la géographie, la physique et la météorologie, la botanique, la minéralogie (ou lapidaire) et la zoologie (ou bestiaire). On croyait alors que les trois règnes de la nature n'existaient que par l'influence des astres.

Tels étaient les sept arts libéraux divisés en deux groupes distincts : le trivium et le quadrivium (3). Le trivium comprenait la grammaire, la rhétorique et la dialectique ; le quadrivium se composait de l'arithmétique, de la musique, de la géométrie et de l'astronomie. Cette division est fort ancienne. Elle avait été imaginée par le

(1) Migne, *Patrologie lat.*, t. CI, col. 632.
(2) *Hist. littér. de la France*, t. XVI, p. 115.
(3) « Trivium », au sens étymologique, signifie un carrefour où aboutissent trois rues ; et « quadrivium », un carrefour où se réunissent quatre rues.

poète grammairien Marcianus Capella qui enseignait à Rome vers l'an 490 (1). Cette division fut suivie durant tout le moyen âge. L'importance qu'on attachait alors au trivium et au quadrivium était poussée si loin, qu'au temps de saint Louis, on faisait des drames sur le trivium et le quadrivium.

Gilbert de la Porrée, comme tous les philosophes et les théologiens de son temps, dut passer par le trivium et le quadrivium; car les sept arts libéraux formaient comme autant d'échelons pour s'élever jusqu'à la théologie. Il avait commencé ses études dans sa ville natale; mais il ne les termina pas à Poitiers. Il parcourut successivement les écoles les plus célèbres par la renommée de leurs professeurs. Ainsi, après avoir étudié à Poitiers, il se rendit à Chartres, où il eut pour maître Bernard, connu sous le nom de Bernard de Chartres (2).

Bernard de Chartres était alors un des professeurs les plus célèbres, surtout dans l'enseignement des humanités. Sa méthode d'enseignement était généralement suivie par tous ceux

(1) Cette division se trouve dans son poème intitulé : *De Nuptiis Philologiæ et Mercurii*, et *De septem artibus liberalibus.*

(2) *Hist. littér. de la France*, t. XII. — Dupin, *Nouvelle Biblioth. des auteurs ecclésiastiques.* Paris, 1697.

D'après l'*Hist. littér. de la France*, Bernard de Chartres serait le même que Bernard Sylvestris; mais M. Hauréau, dans son *Mémoire sur quelques chanceliers de l'Eglise de Chartres*, déclare que Bernard de Chartres et Bernard Sylvestris sont deux personnages différents, qui auraient vécu dans le même temps, mais non dans les mêmes lieux. Le premier se distingua à Chartres et à Paris, tandis que l'autre enseigna à Tours dont il fut une des gloires.

qui se piquaient de remplir dignement leur devoir de professeur (1). Gilbert de la Porrée, son disciple, devait la suivre plus tard. Voici cette méthode : « Chargé d'enseigner les humanités « dans l'école de Chartres, Bernard s'acquitta de « cet emploi d'une manière qui produisit autant de fruits qu'elle surprit par sa nouveauté. « Presque tous ses collègues ne traitaient les « belles-lettres que par routine, et d'après de « fort mauvais modèles. Bernard chercha les « règles du bon goût dans les anciens, et s'attacha par préférence à la méthode de Quintilien. « Il commençait, à l'exemple de ce grand maître, « par les fondements de l'élocution, c'est-à-dire « par les règles de la grammaire qu'il expliquait « avec précision et netteté. De là, passant à l'élégance du style, il montrait le juste milieu « qu'elle doit tenir entre la négligence et l'affectation. Ensuite il apprenait à mettre de la justesse dans les raisonnements. Tous ses documents étaient appuyés d'exemples tirés de la « bonne antiquité. Un des avis qu'il inculquait le « plus souvent, était de se prémunir contre la « démangeaison de vouloir embrasser toutes les « sciences. C'était la manie de son siècle, et « l'écueil où venaient ordinairement échouer les « talents. Il disait qu'il était bon de savoir ignorer plusieurs choses ; qu'il en était de la lecture des livres qui ne se rapportent point au « genre d'étude auquel on est destiné, comme « des contes de vieilles dont on surcharge inuti-

(1) Crevier, *Hist. de l'Université de Paris.* Paris, 1761.

« lement sa mémoire. Il ne condamnait pas moins « sévèrement ce qui passait alors pour érudition, « et que nous nommerions aujourd'hui plagiat « ou vaine ostentation de savoir. Il voulait qu'on « travaillât d'original. Mais il recommandait en « même temps de ne pas abandonner les idées « simples et communes, pour courir après des « spéculations creuses et abstraites, dans la vue « de dire des choses neuves..... Les plus habiles « professeurs du temps, tels que Gilbert de la « Porrée son disciple, Abélard, Guillaume de « Conches, se firent un devoir de marcher sur « ses traces (1). »

Oui, Gilbert de la Porrée marchera plus tard sur les traces de Bernard de Chartres. Il n'oubliera pas sa méthode. Mais, dans l'enseignement de Bernard, il est un autre point que nous ne saurions passer sous silence, parce qu'il exercera plus tard sur la philosophie de Gilbert une grande influence. Nous voulons parler des théories philosophiques du professeur de Chartres.

Bernard en effet n'était pas seulement un professeur remarquable de grammaire et de rhétorique ; c'était encore un dialecticien célèbre (2). On lit en effet dans le « *Metalogicus* » : « Bernar- « dus Carnotensis, figuras gammaticæ, colores « rhetoricos, cavillationes sophismatum, et qua « parte sui propositæ lectionis articulus res-

(1) *Hist. litt. de la France*, t. XII. — Jean de Salisbury, *Metalogicus*, lib. I-II.
(2) *Hist. littér. de la France*, t. XII.

« piciebat, alias disciplinas proponebat in medio » (1).

Il était platonicien et appartenait à l'école réaliste. Voici du reste, d'après M. Cousin, l'analyse de son système philosophique : « Selon Bernard « de Chartres, les deux éléments primitifs et « éternels sont la matière et l'idée. La Provi- « dence applique l'idée à la matière, et la matière « s'anime et prend une forme. Dans l'intelligence « divine étaient d'avance les exemplaires de la « vie, les notions éternelles, le monde intelli- « gible, et sa prescience des choses qui doivent « arriver un jour. Or, ce qui est dans l'intelligence « suprême lui est conforme, et l'idée est divine « de sa nature. Dans la formation des choses, « la Providence a été des genres aux espèces, « des espèces aux individus, et des individus « elle revient à leurs principes dans un cercle « perpétuel. Le monde est éternel, et il ne con- « naît ni veillesse ni décrépitude. Du monde « intelligible est sorti le monde sensible, produc- « tion parfaite d'un principe parfait. Celui qui « a produit était plein, et sa plénitude devait « produire la plénitude. Le monde est complet « parce que Dieu l'est ; il est beau parce que « Dieu est beau ; il est éternel dans son exem- « plaire éternel. Le temps a sa racine dans « l'éternité, et il retourne dans le sein de l'éter- « nité. C'est le temps qui de l'unité tire le nombre, « et de la stabilité le mouvement. Le temps est « le mouvement même de l'éternité. Le monde

(1) Jean de Salisbury, *Metalogicus*, lib. I, c. XXIV

« est gouverné par le temps, mais le temps « est gouverné par l'ordre. Tout ce qui paraît « est l'enfantement de la volonté divine, et des « exemplaires éternels qu'elle porte dans son « sein » (1).

C'est la doctrine de Platon, le système de l'école réaliste. L'enseignement d'un maître, tel que Bernard de Chartres, devait laisser des traces profondes dans l'esprit de ses élèves. Ce qui est certain, c'est que Gilbert de la Porrée devait, lui aussi, appartenir à l'école réaliste. De l'école de Chartres, Gilbert passa aux écoles de Paris (2). Ces écoles venaient de recevoir une vive impulsion grâce à des maîtres célèbres.

Ce n'est pas encore l'Université avec ses privilèges, son chef, ses magistrats ; car, ce n'est qu'au commencement du treizième siècle, en l'année 1206 (3), sous Philippe-Auguste, que sera fondée l'Université de Paris. Néanmoins ces écoles ont déjà une grande renommée. « L'Uni- « versité de Paris, dit un historien (4), remonte « jusqu'à Charlemagne. Ce n'est pas que je pré- « tende soutenir que notre Université avec son « chef, ses magistrats, ses lois, ses privilèges, ait « été établie à Paris par Charlemage. Mais j'ose « avancer que cette illustre école remonte, par

(1) V. Cousin, *Introduct. aux ouvrages inédits d'Abélard*, p. 127. M. Cousin a retrouvé le système de Bernard de Chartres comme dialecticien dans un manuscrit de l'auteur à la Bibliothèque nationale.

(2) Dutems, *Le clergé de France*, édition 1774. — *Hist. littér. de la France*, t. XII.

(3) Alzog, *Hist. Univers. de l'Eglise.*

(4) Crevier.

« une chaîne suivie de disciples et de maîtres,
« jusqu'à Alcuin qui, sous la protection de Char-
« lemagne, a contribué, plus qu'aucun autre, à
« faire refleurir les belles connaissances dans
« nos contrées, d'où elles avaient été bannies
« par la barbarie des siècles précédents.

« La grande célébrité de l'école de Paris com-
« mença au XII^e siècle sous Guillaume de Cham-
« peaux, qui eut pour disciple Abélard, lequel
« enseigna ensuite à Paris. Auparavant elle avait
« eu des rivales qui l'avaient souvent emporté
« sur elle. Ainsi les écoles de Reims sous Ger-
« bert, de Chartres sous Fulbert, de l'abbaye du
« Bec sous Lanfranc et sous Anselme, avaient
« été plus fréquentées et plus fécondes en grands
« hommes. L'école de Paris fut très florissante
« au XII^e siècle par la gloire de ses maîtres, et par
« le concours des auditeurs de toute nation (1). »

Telle était l'école dont la célébrité avait attiré Gilbert de la Porrée. A l'époque où celui-ci vint étudier à Paris, une école était florissante entre toutes : c'était l'école de Notre-Dame, illustrée par Guillaume de Champeaux, le chef de l'école réaliste. Guillaume de Champeaux, vers l'an 1095, avait déjà occupé une chaire de dialectique auprès de la cathédrale de Paris. Il avait enseigné au milieu des applaudissements. Cependant il y avait, dit son historien (2), une lacune dans la science de Guillaume. Son savoir, sans doute, s'étendait aux différentes branches de connais-

(1) Crevier, *Hist. de l'Université de Paris*, 1761.
(2) L'abbé Michaud, *Guillaume de Champeaux*.

sances; il était universel pour l'époque ; mais il manquait de profondeur. Il ne connaissait pas suffisamment la théologie. Voilà pourquoi, après avoir été professeur, il redevint élève. Il partit pour Laon, afin de recevoir d'Anselme des leçons de théologie. A son retour à Paris, vers l'année 1103, l'évêque de cette ville, Foulques Ier, le plaça à la tête de toutes les écoles de la cité (1).

Guillaume de Champeaux jouissait alors d'une véritable célébrité. Professeur de dialectique ou de philosophie (car alors la dialectique embrassait la philosophie entière), il était le champion le plus ardent du réalisme. On accourait de toute part au pied de sa chaire.

Gilbert de la Porrée vint suivre ses leçons. A son école il se perfectionna dans la dialectique, mais en même temps il développa le réalisme dont il avait pris les germes dans l'enseignement de Bernard de Chartres.

A côté de Gilbert de la Porrée, parmi les disciples de Guillaume, on remarquait un jeune homme d'une rare intelligence, qui embarrassait souvent son maître par les objections les plus subtiles : c'était Abélard. Ce condisciple et ami de Gilbert de la Porrée, ce jeune disciple de Guillaume de Champeaux devint bientôt l'adversaire redoutable de son maître. Il alla tenir aux portes de Paris, sur la montagne de Sainte-Geneviève (2), une école rivale. La lutte s'engagea

(1) Ibidem.

(2) Ch. de Rémusat, *Abélard et la philosophie au XIIe siècle*, t. I. — Hauréau, *La philosophie scolastique*, 1re édit., t. I. — L'abbé Michaud, *Guillaume de Champeaux*.

entre les deux écoles. Dans la lutte, Guillaume de Champeaux sembla vaincu. Fatigué alors de ces discussions, et découragé par les succès de son jeune rival, Guillaume se retira en l'année 1108 dans un faubourg de Paris, près d'une chapelle consacrée à saint Victor (1). Gilbert de la Porrée passa de l'école de Notre-Dame à celle de Sainte-Geneviève. Après avoir écouté les leçons de Guillaume de Champeaux, il alla suivre celles d'Abélard (2).

Celui-ci était alors dans tout l'éclat de sa gloire. Ce qui faisait sa renommée, ce qui attirait vers lui la foule des étudiants, ce n'était assurément pas sa doctrine du *conceptualisme*, mais la puissance de sa dialectique, l'élan de son argumentation, la forme plutôt que l'objet de son enseignement.

Guillaume de Champeaux et Abélard, tels furent à Paris les maîtres que suivit Gilbert de la Porrée. Avec de tels maîtres, il n'est pas étonnant que Gilbert ait conçu pour la philosophie une véritable passion, qui sera la passion de toute sa vie. Guillaume de Champeaux après Bernard de Chartres l'avait initié aux doctrines de Platon ; Abélard lui apprit à connaître Aristote. Là sans doute est l'explication du mélange de platonisme et d'aristotélisme, que nous trouverons dans les doctrines de Gilbert.

Mais Gilbert n'avait pas encore terminé ses

(1) Franck, *Dictionnaire philosophique*. Col. 1805, édit. 1875. — Hauréau, *De la philosophie scolastique*, 1re édit., t. I.

(2) Ch. de Rémusat, *Vie d'Abélard*, t. I.

études. Il lui fallait apprendre la théologie. Celle-ci était le couronnement des études, le but vers lequel tendait l'enseignement des sept arts libéraux. C'est à Laon que Gilbert alla étudier la théologie, sous les deux frères : Anselme et Raoul (1). L'école de Laon était au XII^e^ siècle la plus célèbre école de théologie. Anselme, connu sous le nom d'Anselme de Laon, était le chef de cette école. Il enseignait la théologie et commentait la sainte Ecriture. « Il avait de l'Ecriture sainte une intelligence remarquable, il était *divinæ legis peritissimus* » (2). Des contemporains l'appelaient le flambeau de l'univers entier, la lumière, non seulement de la France, mais de l'Eglise latine tout entière (3).

Cet éloge sans doute ne doit pas être pris à la lettre, car il faut tenir compte du style exagéré de l'époque. Et même, si nous en croyons Abélard, Anselme aurait montré peu d'invention dans son enseignement ; il n'aurait fait que suivre pas à pas les commentateurs, dans l'exposition des saintes Ecritures. Ce n'était pas ainsi que procédait Abélard, lui qui ne craignait pas de dire : « Qu'importe ce que les autres ont pensé ! Le texte suffit, avec la raison pour guide. Le vice de notre temps, c'est de croire qu'on ne peut plus rien inventer, et si quelqu'un parmi

(1) Dutems, *Le clergé de France.* — *Hist. littér. de la France*, t. XII. — Hauréau, *De la Philosophie scolastique*, 1^re^ édit., t. I, p. 295.

(2) Dom Ceillier, *Hist. générale des auteurs ecclésiast.*

(3) Totius urbis lucerna, vir totius Franciæ, imo latini orbis lumen. *Hist. littér. de la France*, t. VII.

nous fait une découverte, il est obligé, pour la faire passer, de la mettre sous le nom d'un ancien » (1). C'est ainsi que parleront plus tard Bacon et Descartes.

Quoi qu'il en soit de l'appréciation d'Abélard, ce qu'il y a de certain, c'est que la renommée d'Anselme était européenne. Tout ce que l'Europe comptait d'esprits cultivés, tenait à l'entendre. On venait de toute part écouter ses leçons : de l'Italie, de l'Espagne, de l'Allemagne et de l'Angleterre. Parmi les disciples illustres qui suivirent ses leçons, on cite en particulier Guillaume de Champeaux, Abélard, Gilbert de la Porrée (2). »

Gilbert termina ses études à Laon. Il avait parcouru le trivium et le quadrivium, les sept arts libéraux, et avait couronné ses études par la théologie. Désormais il pouvait à son tour entrer dans la carrière de l'enseignement. Il avait fréquenté les meilleures écoles, entendu les maîtres les plus célèbres, et n'avait rien négligé pour meubler son esprit. Un tel élève devait à son tour devenir un professeur illustre.

Voici, du reste, son portrait comme écolier, d'après Otton, évêque de Frisingue, son contemporain : Gilbert puisa, dans les différentes écoles où il étudia, non des connaissances légères et superficielles, mais un savoir profond et étendu. La régularité de sa conduite et la gravité de ses mœurs répondirent à ses progrès dans

(1) Abélard, *Histor. Calamit.*
(2) *Hist. litt. de la Fr.*, t. X, p. 171 et suiv.

les lettres. Ennemi des jeux et des vains amusements, il n'appliquait son esprit qu'à des choses sérieuses et utiles. Non moins imposant par sa manière de parler que par son maintien, il apportait, dans ses discours ainsi que dans sa conduite, une certaine élévation inaccessible aux esprits futiles, à laquelle les esprits cultivés eux-mêmes pouvaient difficilement atteindre (1).

(1) « Non levem ab eis, sed gravem doctrinam hauserat : manu non subito ferulæ subducta a scientia haud censura morum vitæque gravitate discordante, non jocis, non ludicris, sed seriis rebus mentem applicarat. Hinc erat, ut tam gestu quam voce pondus servans, sicut in factis, sic in dictis se ostenderet difficilem, ut nunquam puerilibus, vix autem eruditis, et exercitatis, quæ ab eo dicebantur, paterent animis. » Otto episc. Frising., *De Gestis Friderici*, lib. I, c. XLIX.

CHAPITRE II.

LE PROFESSEUR. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE ET LE PROFESSORAT DE GILBERT DE LA PORRÉE.

Coup d'œil général sur la philosophie scolastique en particulier au XII^e^ siècle. — Le problème des Universaux. — Importance de ce problème. — Gilbert enseigne d'abord à Chartres. — Il est nommé chancelier de l'Eglise de Chartres. — Il lutte contre les Cornificiens. — Sagesse de cette lutte. — Gilbert occupe ensuite à Paris une chaire de dialectique et de théologie. — La dialectique et la théologie au XII^e^ siècle. — Rencontre de Gilbert et d'Abélard au concile de Sens (1140). — En 1141 il va enseigner à Poitiers à la scolastique de Saint-Hilaire-le-Grand. — Lettre de Gilbert à Bernard de Chartres. — Célébrité du professeur. — Portrait de Gilbert professeur.

Article I. — La philosophie scolastique.

Avant d'entrer avec Gilbert dans la carrière du professorat, il importe de jeter un coup d'œil général sur la philosophie de son époque, sur cette philosophie scolastique, qu'il allait enseigner avec éclat.

La scolastique, a dit un philosophe allemand, est la science moderne à l'état embryonnaire (1). En effet, la philosophie scolastique contenait en germe les principales théories de la phi-

(1) Hegel, *Hist. de la philos.*, t. III, p. 118.

losophie moderne, et la plupart des hypothèses qui ont poussé la science contemporaine dans la voie des découvertes (1). La philosophie scolastique sans doute a hérité des théories de l'antiquité, en particulier des théories de Platon et d'Aristote. Cependant elle n'est pas l'héritière directe, elle n'est pas fille de l'antiquité classique. Car, entre elle et l'antiquité classique, il y eut un abîme creusé par la chute de l'empire romain. La philosophie scolastique est la philosophie des nations européennes. Elle est née sur le sol néo-latin; elle est l'œuvre de la France, de l'Angleterre et de l'Espagne. Ses principaux représentants ont été Scot Erigène, saint Anselme, Abélard, Albert le Grand, saint Thomas, et Duns Scot. Elle a eu sa jeunesse, son âge mûr, et aussi sa décadence. Elle commence avec Scot Erigène ; elle atteint son apogée avec saint Thomas d'Aquin au XIII^e^ siècle ; elle entre, au XIV^e^ siècle, dans sa période de décadence.

On a divisé l'histoire de la philosophie scolastique en différentes périodes, mais il ne faudrait pas attacher à cette division un caractère trop absolu. Comme la plupart des divisions, elle a quelque chose d'arbitraire. La division la plus large, et en même temps la plus logique, est celle qui distingue deux grandes périodes dans l'histoire de la philosophie scolastique : la période platonicienne et la période péripatéticienne. La période platonicienne va jusqu'à la fin du XII^e^ siècle. Durant cette période, la philosophie sco-

(1) Hauréau, *De la philos. scol.* 1^re^ édit. 1850, t. II, p. 498.

lastique s'inspire des théories de Platon, qui lui sont connues par les ouvrages de saint Augustin. Cependant Aristote n'y est pas inconnu, car Gilbert de la Porrée cite les *Analytiques* comme un ouvrage déjà répandu (1). Si Scot Erigène et saint Anselme sont de purs platoniciens, nous trouvons, au XII^e^ siècle, des platoniciens qui étudient Aristote. Ainsi Guillaume de Champeaux, Abélard, Gilbert de la Porrée connaissent Platon et Aristote ; s'ils s'inspirent de Platon pour la métaphysique, ils suivent la logique d'Aristote. Ils ont étudié dans les ouvrages de Boëce l'*Organon*, les *Catégories* d'Aristote.

La période péripatéticienne commence au XIII^e^ siècle, et va jusqu'à la Renaissance. Ses principaux représentants ont été saint Thomas et Duns Scot. Saint Thomas a été le commentateur de génie d'Aristote, le représentant le plus illustre de la scolastique.

D'où vient à la philosophie du moyen âge le nom de *scolastique ?* « Au témoignage d'un érudit « du dix-septième siècle (2), Pétrone est le « premier des Latins qui ait fait usage du « mot « *scolasticus* ». Quintilien l'a plus tard « employé pour distinguer les rhéteurs de son « temps (3) ; et on lit, dans saint Jérôme, que « Sérapion, s'étant acquis une grande renommée, « reçut comme un titre d'honneur le surnom de

(1) Ueberwegs et Heinze, *Grundriss der Geschichte der philos.* Berlin, 1886.

(2) Heumann : *Præfatio ad libr. Tribbechovii, De doctoribus scolast.* — Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. III, p. 710.

(3) Ibidem.

« *scolastique*. Dès l'ouverture des écoles du « moyen âge, ce titre fut donné à tous les « professeurs chargés d'instruire la jeunesse. « Employé adjectivement, il servit à qualifier les « diverses branches de leur enseignement, et « l'on dit : la *théologie scolastique*, l'*histoire* « *scolastique*, la *philosophie scolastique*. En ce « sens la philosophie scolastique est la phi- « losophie professée dans les écoles du moyen « âge, depuis l'établissement de ces écoles (1), « jusqu'à l'époque de la Renaissance. »

Contre la philosophie scolastique, il y eut bien des préjugés. Ces préjugés tenaient à ce qu'on ne la connaissait pas suffisamment. Aussi en a-t-on donné souvent de fausses définitions. Quelques-uns, par exemple, se sont imaginé que c'était une doctrine purement élémentaire, qui avait uniquement pour but de résoudre, à une époque encore barbare, les difficultés des autres sciences. Certains ont cru que c'était une science de mots, ou simplement de procédés. Opinion absolument fausse. Sans doute, à son origine, la philosophie scolastique a été une doctrine élémentaire; elle a d'abord cherché à expliquer des mots. Chose indispensable. Mais elle a eu aussi son développement au XII^e^ et surtout au XIII^e^ siècle. Alors ce n'était plus une science de mots, mais bien une science de choses. Du reste, une science de mots n'est pas mauvaise en soi, témoin la linguistique ; ce qui est mauvais, c'est de prendre une science de

(1) Hauréau, *De la philos. scol.*, 1^re^ édit. t. I, p. 7.

mots pour une science de choses. Si parfois la scolastique, au XII^e^ siècle en particulier, est tombée dans cette erreur, il faut convenir qu'aucune philosophie ne l'a constamment évitée.

La philosophie scolastique a été une véritable philosophie (1) ; une philosophie qui eut son génie particulier, ses allures propres, des doctrines que nous retrouvons dans la philosophie moderne, sous une forme différente. Elle eut son génie particulier. En effet, la pensée dominante ou le caractère fondamental de la philosophie scolastique, c'est l'alliance de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie. Les scolastiques se sont attachés à démontrer, à défendre par le raisonnement les vérités de la religion. Ils ont mis la philosophie au service de la théologie. Voilà pourquoi ils appelaient la philosophie : la servante de la théologie, *ancillam theologiæ.*

La philosophie et la théologie avaient en quelque sorte le même objet et le même but. Déjà Scot Erigène, sur le seuil même de la scolastique au IX^e^ siècle, l'avait annoncé : « L'objet de la philosophie est identique à celui de la religion » (2). Cette prédiction devait se réaliser surtout au XII^e^ siècle. Alors en effet fut contractée une alliance intime entre la *foi* aux vérités révélées et l'*examen raisonné* tendant à établir leur certitude. Ce que la religion croyait et adorait, la philosophie, grâce aux *lumières de la raison*, cherchait à le démontrer.

(1) Hauréau, *De la philos. scol.*, 1^re^ édit., t. I, p. 1 et 2.
(2) Scot Erigène, *De divina prædestinatione*, Procœmium.

D'abord la philosophie se proposait seulement la défense et la démonstration de certaines propositions ou dogmes isolés. Mais bientôt elle voulut établir une liaison régulière et systématique entre ces diverses propositions. La philosophie avait son objet tout trouvé : c'étaient les données de la Révélation. Ce qu'elle cherchait, c'était le moyen d'appliquer la forme de la connaissance rationnelle à la théologie, d'introduire dans les dogmes révélés la clarté et la certitude (1).

La philosophie scolastique a donc eu son génie particulier, caractérisé par l'alliance de la philosophie et de la théologie. Alliance basée sur l'accord de la raison et de la foi. Accord nécessaire, car, ainsi que le dit Leibnitz, la raison est un don de Dieu, aussi bien que la foi. Si en effet elles étaient en lutte l'une contre l'autre, leur combat serait le combat de Dieu contre Dieu.

La philosophie scolastique eut ses allures particulières. La marche qu'elle suivit était l'inverse de la marche suivie par la philosophie grecque, par Socrate, Platon, Aristote. En effet, ces grands philosophes, pour s'élever jusqu'à Dieu, avaient pris leur point de départ dans la nature. Suivant les lois naturelles de l'esprit, ils étaient allés du plus connu au moins connu. C'était l'induction socratique. La philosophie scolastique au contraire eut la prétention de saisir d'abord, et de s'assurer la plus haute des connaissances,

(1) Tennemann, *Hist. de la philosophie*, traduct. Cousin, t. I, p. 333 et suiv. Paris, 1829.

celle de Dieu ; puis, de descendre de ce point élevé, pour parcourir le cercle entier de la science. Elle prenait son point de départ dans la théologie, dans la métaphysique, pour arriver à la connaissance de la nature. Cette marche illogique devait la condamner à la stérilité dans l'ordre des sciences naturelles.

La philosophie scolastique apporta dans ses démonstrations, dans ses raisonnements, une dialectique sévère, un rigorisme logique parfois excessif. Elle procédait par voie syllogistique ; ses procédés étaient une vraie gymnastique intellectuelle. On a beaucoup déclamé contre l'intempérance de la méthode scolastique, contre son abus du syllogisme. Le chancelier Bacon, le vulgarisateur de la méthode inductive, a plus d'une fois attaqué la méthode syllogistique du moyen âge. Il avait en effet l'habitude de comparer les œuvres des philosophes scolastiques à des toiles d'araignée, laborieusement, artistement travaillées, mais frivoles et de peu de profit (1). Sans doute le moyen âge a parfois abusé du syllogisme ; mais aussi la réaction contre ses abus est allée beaucoup trop loin, lorsqu'elle a méconnu la valeur du syllogisme et de la logique dans le développement des systèmes. Le gymnase de la scolastique a rendu en effet de grands services à la pensée philosophique, en disciplinant les esprits. « Le génie moderne », a dit M. l'abbé Gerbet, « s'est préparé lentement

(1) Fr. Bacon, *De augmentis scientiarum*, lib. I, c. IX. — Hauréau, *De la philos. scol.*, 1re édit., t. II, p. 516.

« dans le gymnase de la scolastique du moyen « âge. Si cette première éducation lui a commu- « niqué une disposition à une sorte de rigorisme « logique, qui gêne la jouissance et la liberté des « mouvements, il a contracté aussi sous cette « rude discipline des habitudes sévères de rai- « son ; un tact admirable pour l'ordonnance et « l'économie des idées, une supériorité de « méthode dont les grandes productions des « trois derniers siècles portent particulièrement « l'empreinte (1). »

La philosophie scolastique a eu sa doctrine ou plutôt ses doctrines : non, sans doute, des doctrines nouvelles, particulières ; car, si elle eut des procédés spéciaux, ses doctrines avaient été les doctrines de l'antiquité, comme elles devaient être celles de l'avenir. Elle a compté dans son sein les systèmes les plus variés. Durant les six siècles qu'elle a traversés, les systèmes de la philosophie moderne y ont été représentés, aussi bien que les systèmes de la philosophie ancienne. Du reste, on peut dire que l'histoire de la philosophie universelle est l'histoire de l'évolution, sous des formes multiples, des deux grands systèmes philosophiques, qui apparaissent dans l'antiquité au berceau de la philosophie : le système de Platon et le système d'Aristote (2). La philosophie scolastique, comme les autres périodes de la philosophie, se partage donc entre ces deux grandes écoles. Mais à leur

(1) L'abbé Gerbet, *Coup d'œil sur la controverse chrétienne*, p. 65.

(2) Hauréau, *De la philos. scolast.*, 1re édit., t. II, p. 499.

tour ces deux écoles ont donné naissance à des systèmes plus ou moins nombreux ; car les partisans d'une même école ne tirent pas toujours des principes fondamentaux du système général, les mêmes conclusions.

La philosophie scolastique a eu cela de particulier, qu'elle a rattaché longtemps à la logique toute sa doctrine. Longtemps en effet, chez les scolastiques, la logique comprit la philosophie tout entière. Ce n'est qu'à partir du XIII^e^ siècle que les scolastiques établissent une distinction entre la logique et les autres parties de la philosophie, et réservent certaines questions à la physique et à la métaphysique. Mais jusqu'au XII^e^ siècle inclusivement, cette distinction n'est pas connue ; et, quand on interroge un logicien du XII^e^ siècle sur une question de logique, par exemple sur les catégories, le genre, l'espèce, etc., souvent il vous répond par l'exposition de ses doctrines *ontologiques*. C'est ainsi qu'autour d'une question qui, pour eux, n'était qu'une question de logique, mais qui au fond était une question d'*ontologie*, la question des *universaux*, ils ont groupé toutes leurs théories philosophiques.

Le problème des *universaux* a passionné au moyen âge tous les scolastiques. Suivant les solutions qu'il recevait, ce problème donnait naissance aux systèmes les plus variés. C'est Porphyre qui a signalé aux premiers scolastiques le problème des *universaux*. Aristote avait touché à ce problème dans les différentes parties de sa philosophie, en particulier dans ses

Catégories. Or, Porphyre, dans la préface de son *Introduction aux Catégories* d'Aristote, pose le problème en termes précis. Boëce, son commentateur, le traduit en latin, le fait connaître aux scolastiques.

« Cum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quæ est apud Aristotelem Prædicamentorum doctrinam nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, et ad diffinitionum assignationem, et omnino ad ea quæ in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter, velut introductionis modo, ea quæ ab antiquis dicta sunt aggredi : ab altioribus quidem quæstionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans. Mox de generibus, et speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus, an in sensibilibus posita et circa hæc consistentia, dicere recusabo. Altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis (1). »

« Puisqu'il est nécessaire, ô Chrysaore, pour « comprendre la doctrine des *Catégories* d'A- « ristote, de savoir ce que c'est que le genre, la

(1) Boetius, *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, lib. I. (Migne, *Patrol. lat.* t. LXIV, col. 77-82.)

Voici le texte grec de Porphyre : Αὐτίκα περὶ γένων τε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν, εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστά, ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα παραιτήσομαι λέγειν· βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας, καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως.

« différence, l'espèce, le propre et l'accident ;
« et puisque la connaissance de ces choses est
« utile à l'établissement des définitions, et à
« tout ce qui concerne la division et la démons-
« tration, j'essaierai de te transmettre dans un
« abrégé succinct, et en forme d'introduction, ce
« que les anciens ont enseigné à ce sujet, m'ab-
« stenant des questions trop élevées, m'arrêtant
« même assez peu aux plus simples. Ainsi je
« refuserai de dire : si les genres et les espèces
« subsistent ou consistent seulement en de pures
« pensées ; si, comme subsistants, ils sont cor-
« porels ou incorporels ; s'ils existent enfin sé-
« parés des objets sensibles, ou dans ces objets,
« et formant avec eux quelque chose de coexis-
« tant. — Cette affaire est trop grave, et de-
« mande des recherches trop étendues (1). »

La dernière phrase de ce passage renferme trois questions qui constituent le problème ou la question des *universaux*, question qui a, pendant plusieurs siècles, agité les écoles philosophiques et passionné les intelligences.

Expliquons un peu les données de ce problème. Porphyre parle du genre et de l'espèce, c'est-à-dire de notions universelles, *génériques* ou *spécifiques*, etc., etc. Or la question est de savoir si ces notions ou idées répondent à des réalités existant en dehors de notre intelligence, à des entités distinctes de toute autre entité. Ainsi, lorsque nous disons : *le genre animal*, l'*espèce humaine* ; ces expressions éveillent aus-

(1) Hauréau, *De la philos. scol.*, 1re édit., t. I, p. 35.

sitôt en nous une idée de *collection,* la collection des espèces comprises dans le *genre animal*, la collection des individus faisant partie de l'*espèce humaine.* Or, cette collection, ce tout, cet *universel* dont nous avons l'idée, existe-t-il en dehors de notre intelligence ? Est-ce un être vrai, une réalité subsistante ? Ou bien, n'est-ce qu'une simple conception de notre esprit ? Telle est la première question posée par Porphyre.

La seconde question est celle-ci : supposé que les genres et les espèces soient des êtres réels subsistant en dehors de notre intelligence, quelle est leur nature? Sont-ce des êtres corporels, ou des êtres incorporels ?

Enfin, abstraction faite de la nature de ces êtres, c'est-à-dire de leur *corporalité* ou de leur *incorporalité*, quel est leur mode d'existence ? Existent-ils en dehors des choses sensibles, c'est-à-dire des individus ? Ou bien n'existent-ils qu'au sein des individus eux-mêmes?

A ces trois questions Porphyre n'a pas cru devoir répondre, parce qu'il les a trouvées trop difficiles. Mais les scolastiques y ont répondu. Ils ont donné au problème trois solutions différentes, d'où sont sortis trois systèmes célèbres : le *réalisme*, le *nominalisme* et le *conceptualisme*.

Le réalisme, convaincu que tout ce que l'esprit conçoit existe dans la nature, a répondu : que les *genres* et les *espèces* existaient réellement dans la nature, mais que dans la nature cette existence est concrète, tandis que dans l'esprit elle est abstraite. Telle est la réponse du réalisme à la première question.

Sur la seconde question les réalistes se sont divisés. Les uns ont prétendu que les *universaux* étaient des êtres incorporels; et d'autres, qu'ils étaient des êtres corporels.

Au sujet de la troisième question, les réalistes se sont encore divisés davantage. Les uns ont affirmé que les *universaux* étaient des entités réelles subsistant en dehors des individus, antérieurement aux individus eux-mêmes, soit dans l'intelligence divine, soit en dehors de cette même intelligence. Dans le langage scolastique, c'est « l'universel avant la chose » : *universale ante rem*. Les autres, plus modérés, soutenaient que ces entités universelles n'existaient pas en dehors des individus, mais au sein des individus eux-mêmes; ce que les scolastiques appelaient : « l'universel dans la chose, *universale in re* ».

Le réalisme a compté parmi les scolastiques des philosophes remarquables, en particulier Scot Erigène, saint Anselme, et, au XII^e^ siècle, Guillaume de Champeaux et Gilbert de la Porrée, mais surtout Guillaume de Champeaux. C'est ce dernier, en effet, qui a présenté le réalisme sous sa forme la plus précise, la plus scientifique.

Si nous voulons connaître sur les *universaux* la théorie de Guillaume de Champeaux, interrogeons les écrits d'Abélard son disciple.

Dans une épître célèbre qui a pour titre: *Historia calamitatum*, Abélard s'exprime ainsi : « Erat autem (Guillaume de Champeaux) in « ea sententia de communitate universalium, ut « eamdem essentialiter rem totam simul singulis « suis inesse adstrueret individuis, quorum qui-

« dem nulla esset in essentia diversitas, sed sola « multitudine accidentium varietas. »

« Son opinion sur la nature commune des *universaux* était qu'une même chose est essentiellement, intégralement et simultanément en chacun de ses individus, et que ces individus ne diffèrent aucunement par leur essence, mais seulement par la variété de leurs accidents (1). »

Ainsi Guillaume de Champeaux voulait que dans le *genre* les *différences* ne fussent qu'accidentelles. Qu'entendait-il par différences ? Les *espèces* elles-mêmes.

Dans une seconde thèse, Guillaume de Champeaux, il est vrai, introduit quelques modifications à sa première thèse sur les *universaux ;* mais ces modifications, comme il l'a dit lui-même, ne changent aucunement le caractère essentiel de sa première thèse. « Le premier et le dernier « mot du système de Guillaume de Champeaux, « c'est que toute conception de l'intellect corres- « pond nécessairement à une réalité ; que l'idée « la plus générale est la représentation vraie de « la substance la plus générale, de même que « l'idée la plus particulière est l'image exacte de « ce qu'il y a dans la nature de plus individuel ; « mais comme l'*un* se pose avant le *multiple*, « l'*un* est le grand être, l'être unique, lequel, « capable de recevoir les contraires, revêt la « forme de toutes les individualités, et leur « communique tout ce qu'elles ont d'essence (2). »

(1) Hauréau, *De la phil. scol.*, 1re édit., t. I, p. 224.
(2) Id., ibid., p. 211.

A l'opposé du réalisme se tient le nominalisme. Aux questions de Porphyre le nominalisme a répondu : que les individus seuls étaient des êtres réels. Cette maison, ce cheval, Socrate, Platon, voilà des êtres. — Mais cet homme qui est Socrate, et cet homme qui est Platon, ont bien quelque chose de *commun*. — Oui, sans doute, puisque tous les deux sont *hommes*. — De même tous les individus qui appartiennent à l'humanité ont bien quelque chose de *commun*. — Nécessairement, puisque tous ils sont *hommes*. — De plus, les hommes ont bien quelque chose de commun avec ce cheval, ce lion. — Sans doute, ils ont de commun l'*animalité*. — Enfin tous ces êtres, Socrate, Platon, ce cheval, ont bien quelque chose de commun avec cette maison, cette pierre. — Oui, certainement, ils ont cela de commun, que tous « *ils sont* », c'est-à-dire, que tous, ils sont des « *êtres* ». — Mais cette *communauté* dans l'être, dans l'animalité, dans l'humanité, n'est-ce pas une réalité ? — Non, répondent les *nominalistes* ; ce n'est qu'un son, qu'une voix, « *flatus vocis* ».

Le nominalisme eut, au moyen âge, plusieurs représentants, parmi lesquels nous devons citer Raimbert, le chanoine Roscelin et Guillaume d'Occam. Mais son représentant le plus célèbre fut Roscelin au onzième siècle. Raimbert avait enseigné déjà le nominalisme à Lille (1), lorsque Roscelin l'enseignait à Compiègne. Roscelin

(1) Dom Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiast.*, t. XIV, Ch. V. — L'abbé Michaud, *Guillaume de Champeaux*.

prétendait que l'*individu* seul est réel, que les *universaux* sont de simples mots, « *flatus vocis* ». Cette théorie était grosse d'hérésies. En effet, si l'individu seul est réel, l'Eglise n'est qu'un « *flatus vocis* » ; seuls, les fidèles sont des réalités. Si l'individu seul est réel, le catholicisme n'est qu'un mot. Si l'individu seul est réel, la solidarité du péché originel est un « *flatus vocis* » ; seule, la faute individuelle ou personnelle est réelle.— Enfin, si l'individu seul est réel, seules, les trois personnes de la sainte Trinité, le Père, le Fils et le Saint Esprit sont des êtres réels ; mais l'*essence commune*, la Divinité, la Trinité n'est qu'un vain mot. Aussi Roscelin fut-il condamné au concile de Soissons (1092).

Entre les deux systèmes, entre le réalisme et le nominalisme, vient se placer le *conceptualisme*. Aux questions de Porphyre les *conceptualistes* répondent : les *universaux*, le *genre*, l'*espèce*, n'existent pas sans doute dans la nature à titre d'*universel*, comme le prétendent les réalistes ; mais ce ne sont pas non plus de simples mots. Ce sont des *concepts* de notre esprit. Or ces concepts sans doute ne sont pas l'image de quelque nature universelle ; cependant ils sont fondés sur la nature, c'est-à-dire qu'ils expriment des *similitudes* inhérentes aux choses, des *qualités* ou des *attributs* communs à plusieurs individus. Similitudes, qualités ou attributs, perçus par l'esprit dans la diversité des individus. Par conséquent, selon les *conceptualistes*, l'*universel*, représenté par le *concept*, est recueilli, exprimé

des choses par les sens, et formé par la raison. C'est l'universel *post rem* (1).

Les principaux partisans de ce système ont été Raban Maur, Heiric d'Auxerre, Bérenger, Gaunilon. Mais c'est Abélard qui, le premier au moyen âge, a donné une forme complète, scientifique, à la thèse conceptualiste de l'*universel* « *post rem* » (2).

Porphyre avait raison de dire : que le problème des *universaux* était un problème difficile, une question très grave. En effet, ce problème, qui en apparence n'est qu'un problème de logique, une question de genre et d'espèce, au fond est un problème ontologique. Quel est en effet le véritable objet de ce problème ? C'est de connaître la nature de la substance. Question très importante ; car de sa solution doivent découler les conséquences les plus graves. Si en effet on est réaliste, on aboutit fatalement, quand on veut être logique, au panthéisme. Car, si les réalistes sont conséquents, les genres, les espèces, les individus, dans leur système, ne sont que des parties ou des modes de l'être premier, c'est-à-dire de l'être le plus universel, qui est *réellement* et *substantiellement* le seul être. Si au contraire on est nominaliste pur, on aboutit à la destruction de la science. En effet, le nominalisme pur est la négation de l'*universel*, puisqu'il n'admet en fait de réalité que l'individu. Or la science est

(1) On pourrait encore, comme quelques-uns, appeler cet *Universel, Universale in re*, mais dans un sens différent de celui où l'entendaient les réalistes.

(2) Hauréau, *De la philos. scol.*, 1re édit., t. I, p. 170.

basée sur l'*universel* ; et si l'on veut que la science ne soit pas purement subjective, il faut admettre, contrairement au nominalisme, que l'*universel* a un fondement dans la nature. Le conceptualisme, qui tient le milieu entre les deux systèmes, est la seule solution qui puisse se concilier avec la science, sans tomber dans le panthéisme. Du reste, ce système a pour lui la double autorité de l'expérience et de la raison.

Le problème des universaux est donc un problème très important. Dès lors il ne faut pas s'étonner si ce problème a tant passionné le moyen âge, et si, comme nous le verrons, il tient une si grande place dans la philosophie de Gilbert dè la Porrée.

Article II. — Le professorat de Gilbert.

Le coup d'œil général que nous avons jeté sur la philosophie scolastique et sur la question importante des universaux, nous permettra de comprendre plus facilement l'enseignement de Gilbert, et surtout ses théories philosophiques.

Gilbert appartient à la période platonicienne de la scolastique. C'est en effet au XII^e^ siècle qu'il va commencer son enseignement. Cependant, comme le XII^e^ siècle était un siècle de transition entre le platonisme et le péripatétisme, nous trouverons dans son enseignement l'influence de cette transition. Gilbert se montrera tout à la fois le disciple de Platon et d'Aristote, mais surtout de Platon.

Une autre influence de la philosophie du moyen âge sur l'enseignement de Gilbert, c'est la subordination de la philosophie à la théologie. La philosophie était regardée comme le vestibule de la théologie. Gilbert suivra ce mouvement; il enseignera en vue de la théologie. Entrons avec lui dans la carrière du professorat.

Gilbert, ayant passé un nombre considérable d'années sous les maîtres les plus habiles, avait eu le temps d'accroître et de mûrir ses connaissances. Ainsi préparé pour l'enseignement, il

débute comme professeur par l'école de Chartres (1).

En quelle année commença-t-il d'enseigner? Bien que nous ne connaissions pas la date précise de l'arrivée de Gilbert à Chartres, cependant, d'après le cartulaire de l'Église de Chartres, nous la placerons vers l'année 1125. En tout cas, nous ne pouvons la reculer après l'année 1126. En effet, le cartulaire de Notre-Dame de Chartres nous apprend que Gilbert de la Porrée succéda à Bernard, comme chancelier de l'Église de Chartres. Or, d'après le même cartulaire, le 27 novembre 1126, Bernard n'était plus chancelier; Gilbert l'avait alors remplacé dans cette charge (2).

Déjà l'école de Chartres avait été très célèbre à la fin du x^e^ siècle, quand Fulbert la dirigeait. Au xii^e^ siècle elle redevint une grande école (3), sous l'influence de Bernard de Chartres et de Gilbert de la Porrée. Ce dernier avait d'abord été nommé chanoine (4), et, bientôt après, chancelier de l'Église de Chartres. Le chancelier n'était autre que l'écolâtre, c'est-à-dire le chef de l'école.

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XII. — Dutems, *Le clergé de France.* — Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, 2^e^ édition, 1^re^ partie, p. 448. — *Mémoire sur quelques chanceliers de l'Eglise de Chartres.* — *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*, t. I, p. 194. — Crevier, *Hist. de l'Université de Paris.* Paris, 1761.

(2) *Cartulaire de Saint-Père*, t. II, p. 267. — *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres.* — Hauréau, *Mémoire sur quelques chanceliers de l'Église de Chartres.*

(3) *Cartulaire de Saint-Père.* — Hauréau, *Mémoire sur quelques chanceliers de l'Eglise de Chartres.*

(4) Gislebertus primum canonicus hujus ecclesiæ. *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*, t. III, p. 167.

C'était une position très importante. Dans l'Église de Chartres, le chancelier sans doute n'était pas le premier du Chapitre ; il siégeait après le doyen, et même après le grand chantre. Néanmoins, comme il avait dans ses attributions, outre la rédaction des actes capitulaires, le gouvernement des écoles, il pouvait, quand il avait du mérite, devenir, après l'évêque, le personnage le plus considérable du diocèse. Ce qui est arrivé plusieurs fois (1) ; ce qui a dû arriver en particulier pour Gilbert de la Porrée.

Dès le début de son enseignement, Gilbert eut l'occasion de montrer la rectitude de son esprit. Ce fut au sujet de la secte des *Cornificiens*. Avec les meilleurs esprits de son temps, Abélard, Guillaume de Conches (2), Jean de Salisbury et Robert Pullus, Gilbert lutta contre cette secte qui menaçait de détruire les lettres et les sciences.

Les Cornificiens du XII^e^ siècle ont été ainsi appelés par Jean de Salisbury, du nom d'un ancien détracteur de Virgile, nommé Cornificius. Ce Cornificius était la personnification de la médiocrité jalouse. Voilà pourquoi, au XII^e^ siècle, Jean de Salisbury donna le nom de *Cornificiens* à une secte de gens jaloux, de pseudo-philosophes, qui, désespérant d'égaler le mérite des vrais philosophes, cherchaient à niveler les études, et à discréditer les lettres et les sciences.

(1) *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*, t. I, Introduct., publié par MM. Lépinois et Merlet. — Hauréau, *Mémoire sur quelques chanceliers de l'Eglise de Chartres.*

(2) Dutems, *Le clergé de France*, t. II, édition 1774. — *Hist. littér. de la France*, t. XII.

Les Cornificiens avaient entrepris en particulier de détruire l'étude de la grammaire : « A « quoi bon tout ce tourment que l'on se donne « pour comprendre l'antiquité! Une bonne langue, « voilà l'instrument du succès ; or les livres ne « donnent pas de faconde. Lire les poètes et les « historiens, quelle infamie! Quiconque s'en « rend coupable n'est qu'un lourdeau, un âne « d'Arcadie, un bœuf qu'il faut renvoyer au « troupeau des patriarches (1). »

Plus de lettres par conséquent ; plus de sciences ; la seule logique suffit. Mais quelle logique ! Les Cornificiens défiguraient complètement la dialectique. « Toute la vie d'après « eux devait se passer à ergoter. Une des ques- « tions les plus importantes agitées dans leurs « écoles, était de savoir si un porc que l'on « mène au marché, est traîné par l'homme ou « par la corde, ou bien lorsqu'on achète une « chape, si on achète également le chaperon. « Pour résoudre ces question délicates, ils mul- « tipliaient les particules négatives. Or, comme « une phrase est affirmative ou négative, selon « le chiffre pair ou impair des négations, il im- « portait grandement de les compter avec exac-

(1) Jean de Salisbury, *Metalogicus*, lib. 1, c. III, *Entheticus*, Migne, t. CXCIX, c. 831, 966-67.

« Infelix labor est quem commoda nulla sequuntur.
Ut garrire queas, noli percurrere libros,
Esto verbosus, scripta repelle procul.....
Nam veterum fautor logicus esse nequit.
Disceptaturus qui dogmata prisca sequetur
In patriarcharum bobus habendus erit.

— L'abbé Pasquier, *Baudri, abbé de Bourgueil*, p. 103.

« titude. Aussi n'allait-on pas à une école de « Cornificiens sans emporter avec soi une « quantité de fèves, de pois ou de cailloux, qui « servaient à calculer le nombre des négations. « Avec un pareil système on achevait prompte- « ment sa logique. Un logicien ne mettait pas « plus de temps à se former, qu'un poussin à « se couvrir de plumes. Aussi le printemps « voyait-il s'envoler en même temps les nouveaux « maitres d'écoles et les petits des oiseaux. Les « uns et les autres avaient mis le même temps « à se former (1). »

C'est avec raison que Jean de Salisbury poursuivait ainsi de ses sarcasmes, de misérables sophistes. Les Cornificiens du moyen âge avaient eu des ancêtres dans l'antiquité. Ils étaient les descendants de ces sophistes que Socrate et Platon avaient combattus avec tant de persévérance. La race, malheureusement, n'en a pas complètement disparu. Tous ceux qui, à une époque quelconque, soit par impuissance jalouse, soit par petitesse d'esprit, ont cherché à déprécier les richesses de la science, ou se sont livrés aux subtilités de la sophistique, sont parents des Cornificiens. Si, au XII^e^ siècle, une pareille secte avait triomphé, son influence eût été désastreuse pour les lettres.

Gilbert de la Porrée avait donc raison de lutter contre les Cornificiens. Ils furent vaincus dans la

(1) Jean de Salisbury, *Metalog.*, l. I, c. III. Migne, Patr., t. CXCIX. L'abbé Pasquier, *Baudri, abbé de Bourgueil* p. 104.

lutte, et tombèrent dans le mépris sous les satires de Jean de Salisbury.

Gilbert conserva de longues années la charge de chancelier de l'Église de Chartres, puisqu'il l'occupait encore en 1136 (1). Il se distingua dans l'exercice de ses fonctions, et passait pour être très versé dans la science des lettres (2). Sa sollicitude s'étendait à tout : aux ouvrages manuscrits qu'il revoyait et corrigeait soigneusement; au clergé qu'il honorait de son mieux ; à l'Église de Chartres, à laquelle il fit don de deux calices d'une grande valeur (3). Il resta chancelier jusqu'en l'année 1137 (4). A cette époque il quitta Chartres pour aller à Paris occuper une chaire de dialectique et de théologie (5).

Si nous voulons suivre Gilbert dans cette nouvelle position, et avoir une idée de son enseignement, il importe de savoir ce qu'était la dialectique au moyen âge, et en particulier au XII^e^ siècle. Au moyen âge, la dialectique était la logique considérée comme art, ou la logique

(1) *Cartulaire de Saint-Père.* Hauréau, *Mémoire sur quelques chanceliers de l'Eglise de Chartres.*

(2) Gislebertus cancellarius litteratissimus. *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres.* — *Hist. littér. de la France,* t. XII.

(3) Qui (Gislebertus) huic ecclesiæ (Carnotensi) duos scyphos argenteos pretiosos et ponderis octo marcarum, ad quotidianum usum altaris dedit..... librosque armarii diligenter emendatos modis pluribus melioravit, et omnes clericos hujus ecclesiæ tam canonicos quam non canonicos, ubicumque potuit, honoravit. *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres,* t. III, p. 167.

(4) *Cartulaire de Saint-Père.*

(5) Hauréau, *Hist. de la philosophie scolastique,* 2^e^ édit., 1^re^ partie, p. 448. — Crevier, *Hist. de l'Université de Paris,* t. I. — *Histoire littér. de la France,* t. XII.

appliquée. En ce sens la dialectique au moyen âge différait de la dialectique de Platon, et se rapprochait au contraire de la théorie d'Aristote, qui définit la dialectique : *un art exercitif* (1). On appelait alors la dialectique *un art* parce qu'on ne l'enseignait pas sans la pratiquer, sans en essayer les procédés. Sous le nom de dialectique, on apprenait une grande partie de la logique d'Aristote, connue surtout par l'intermédiaire de Porphyre et de Boëce. Pour savoir la dialectique, il fallait connaître tout ce qui regarde les *universaux*, les *Catégories* ou *Prédicaments*, la théorie de la proposition, les principes universels du langage, la théorie et les formes du syllogisme, les règles de la définition, de la division, la science de l'argumentation, de la réfutation, enfin la connaissance des sophismes.

La dialectique au moyen âge embrassait la science universelle de la raison, ce qu'on appellerait aujourd'hui « la philosophie de l'esprit humain ». C'est qu'en effet la dialectique, entendue dans le sens des procédés de raisonnement, peut, comme le raisonnement lui-même, s'appliquer à toutes choses. Les scolastiques se plaisaient à tout encadrer dans les formes de la dialectique, à rechercher dans ses notions, dans ses règles, les éléments de toute science. Ils se servaient d'elle comme d'un *criterium* universel. Voilà pourquoi la dialectique était pour eux la reine des sciences, la science universelle : *disci-*

(1) Ch. de Rémusat, *Abélard et la philosophie au XII^e siècle*, t. I.

plina disciplinarum. Les poètes aimaient à la représenter sous les traits d'une divinité tenant le sceptre au milieu des autres sciences assises à ses pieds. Ainsi, dès le cinquième siècle, Marcianus Capella, dans son poème encyclopédique sur le mariage de Mercure et de la Philologie (1), avait figuré la dialectique sous les traits d'une déesse au front pâle, aux cheveux entrelacés, cachant dans les plis de sa robe, des fleurs, des serpents, et se donnant pour la législatrice des autres sciences. Les scolastiques, il est vrai, ne confondaient pas pour le fond la philosophie avec la dialectique ; mais ils la ramenaient dans toutes ses parties aux procédés de la dialectique. La philosophie sans doute a souffert de ce passage forcé dans le moule artificiel d'une méthode exclusive ; car ce qui est artificiel est toujours étroit. Cependant, malgré cette contrainte, la science n'a pas été supprimée. La scolastique en réalité n'a pas été une philosophie purement artificielle, c'est-à-dire une philosophie réduite pour le fond à la dialectique, mais une philosophie ramenée aux procédés de la dialectique, c'est-à-dire encadrée tout entière dans les formes du raisonnement (2).

La dialectique ainsi entendue préparait les voies à la théologie. Pour devenir théologien, il fallait d'abord passer par la dialectique. Les deux enseignements étaient étroitement unis.

(1) Marcianus Capella, *De Nuptiis Philolog. et Mercurii*, Migne, Patr. lat.

(2) Ch. de Rémusat, *Abélard et la philosophie au XII*e *siècle*, t. I.

Aussi la plupart des théologiens célèbres enseignaient les deux sciences. Voilà pourquoi Gilbert de la Porrée occupait à Paris une chaire de dialectique et de théologie.

La théologie au moyen âge devait évidemment se ressentir de la passion pour la dialectique. Dans les premiers siècles du christianisme, les Pères de l'Eglise n'exposaient pas systématiquement les vérités de la religion ; ils se contentaient de les expliquer, suivant les occasions, soit pour répondre à une consultation, soit pour réfuter une erreur naissante. Mais, au XII^e^ siècle, les scolastiques s'occupent de réunir en un corps de doctrine les dogmes de la religion. Ils essaient d'en faire un système général, de traiter les vérités dogmatiques, non par la seule autorité, mais aussi par le raisonnement. Ils emploient la méthode géométrique ; ils procèdent par voie d'argumentation, par axiomes, propositions à prouver, corollaires à déduire.

A Paris, Gilbert enseigna la dialectique et la théologie jusqu'en l'année 1140 (1).

La renommée de son enseignement attirait au pied de sa chaire de nombreux disciples. Parmi eux il y en eut de célèbres. Nous citerons en particulier Jean de Salisbury (2), le terrible adversaire des Cornificiens. M. l'abbé Demimuid ne croit pas que Gilbert de la Porrée ait eu pour

(1) Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, 2^e^ édit., 1^re^ partie, p. 448.

(2) *Hist. littér. de la France*, t. XIV, p. 89. — Crevier, *Hist. de l'Université de Paris*, édit. 1761, t. I.

disciple à Paris Jean de Salisbury (1). Cependant celui-ci a formellement déclaré dans son *Metalogicus*, qu'à Paris, il avait eu Gilbert (2) pour maître de logique et de théologie, soit dans les derniers mois de l'année 1139, soit au commencement de l'année 1140 (3). Or, de l'aveu de M. l'abbé Demimuid, il n'y avait pas alors à Paris d'autre professeur du nom de Gilbert, que Gilbert de la Porrée. C'est donc bien ce dernier qui a été le professeur de Jean de Salisbury. Du reste, celui-ci ajoute qu'il ne put longtemps profiter des leçons de Gilbert, parce que Gilbert fut trop tôt ravi à ses disciples : *sed nimis cito subtractus* (4).

On sait en effet que, l'année suivante (5), Gilbert fut envoyé à Poitiers.

C'est en l'année 1140, par conséquent la dernière année de son enseignement à Paris, que Gilbert se rencontra avec Abélard au concile de Sens. Gilbert sans doute, du haut de sa chaire de dialectique et de théologie, avait dû laisser tomber quelques propositions analogues à celles qui firent condamner Abélard. Du moins on peut le

(1) L'abbé Demimuid, *Jean de Salisbury*, p. 32.

(2) Reversus in fine triennii, reperi magistrum Gilbertum, etc., etc. — Jean de Salisbury, *Metalog.*, lib. II, c. II. C'est pour n'avoir pas bien saisi le sens des mots : *reversus in fine triennii*, que M. Demimuid a fait un faux calcul, et placé les études de Jean de Salisbury à Paris, en particulier l'étude de la logique et de la théologie, à une date postérieure à la réalité. — Hauréau, *Mémoire sur quelques chanceliers de l'Eglise de Chartres.*

(3) Ibidem.

(4) Jean de Salisbury, *Métalog.*, lib. II, c. X.

(5) Année 1141.

présumer, d'après l'avertissement d'Abélard au concile de Sens.

Voici ce qu'on raconte à ce sujet : Le concile de Sens, où devait être condamné Abélard, se tenait dans l'église métropolitaine de Saint-Etienne. Quand Abélard se présenta devant la porte de l'église, celle-ci était déjà envahie par une foule nombreuse, venue des divers points de la France, pour assister à la discussion annoncée entre le célèbre Abélard et son redoutable antagoniste, saint Bernard. Or, dans cette assemblée, si Abélard comptait des adversaires nombreux, il avait aussi des partisans, des amis qui avaient été ses disciples. Au nombre de ces derniers figurait en particulier Gilbert de la Porrée. Comme Abélard traversait la foule des assistants, qui s'ouvrait pour lui livrer passage, il aperçut Gilbert qui le regardait d'un air d'intelligence. Alors il lui fit signe, et lui jeta en passant ce vers d'Horace (1) :

Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet (2).

« Votre propre maison est en danger, lorsque brûle la maison du voisin. » Abélard avertissait ainsi Gilbert de la Porrée. Or l'avenir devait justifier la prédiction d'Abélard.

La renommée de Gilbert comme professeur s'étendait de plus en plus ; elle avait franchi les limites de Paris, pour gagner la province. Poi-

(1) *Hist. litt. de la France*, t. XII. — *Abélard et la philosophie au XII^e siècle*, t. I.

(2) Horatius Flaccus, *Epist.* lib. I. (*Epist. ad Lollium*, v. 84.)

tiers, sa ville natale, fière de ses succès, voulut le posséder. C'est pourquoi en l'année 1141, l'évêque de Chartres, son évêque, l'envoyait à Poitiers, pour y enseigner à la scolastique de Saint-Hilaire (1). A cette occasion, Gilbert écrivit à Bernard de Chartres, son ancien maître, pour lui exprimer son bonheur de retourner dans sa ville natale ; mais aussi pour lui témoigner tout son regret de se séparer de lui. Cette lettre nous révèle l'ardent amour de Gilbert pour l'étude, sa passion pour la philosophie ; mais en même temps elle nous fait connaître la bonté de son cœur, les nobles sentiments de son âme. Elle nous montre que l'étude et l'enseignement de l'austère dialectique étaient loin d'avoir tari dans son cœur la source des sentiments les plus tendres.

Voici cette lettre :

« A son très regretté cher Seigneur et maître « B., G. son disciple toujours et partout dévoué » ; avec cette formule votive : « Que tous embras- « sent la philosophie ! »

Suit la lettre :

« Quelles dignes actions de grâces puis-je « rendre à un maître si grand, si excellent ! « Quelles flammes d'amour peuvent s'allumer « dans mon cœur en souvenir de votre affec- « tueuse bienveillance ! Voilà ce que je m'efforce

(1) Hauréau, *Mémoire sur quelques chanceliers de l'Eglise de Chartres.*

« vainement de vous exprimer, et ce que je laisse « deviner à votre incomparable science. La for- « tune m'a favorisé d'un aimable sourire, en « m'envoyant tenir une école dans l'Aquitaine. « Je n'ai qu'un chagrin, mais il est bien grand, « celui d'être éloigné d'un si grand maître. De « tout mon cœur je voudrais constamment vous « entendre expliquer ce qui, jusqu'à ce jour, était « resté caché dans les mystérieux sanctuaires de « la philosophie. Sans cesse, je voudrais boire, « autant que j'en serais capable, à la pure, à « l'inépuisable source de votre sagesse. Corpo- « rellement séparé de votre Grandeur (*corpore « ab Excellentia tua separatus*), mais uni toujours « à vous par l'esprit qui réunit les absents, par « l'ardeur avec laquelle je vous désire, je vous « rapporte, je vous attribue tout ce qui m'advient « de bon, d'heureux, tout ce que j'ai de science, « tout ce que j'espère en acquérir encore, avec « la permission de Dieu. Je vous souhaite bonne « santé et joie sans fin. Adieu (1). »

Nous lisons dans l'*Histoire littéraire de la France* que Gilbert de la Porrée remplaça Hilaire à la scolastique de Saint-Hilaire-le-Grand (2). Or nous avons déjà vu, d'après le même ouvrage (3), que Gilbert avait fait ses premières études à Poitiers sous un professeur nommé Hilaire? Est-ce que Gilbert aurait succédé

(1) *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1855, p. 461. (Hauréau, *Mémoire sur quelques chanceliers de l'Eglise de Chartres.*)

(2) *Hist. litt. de la France*, t. XII. — Dutems, *Le Clergé de France*, édit. 1774, t. II.

(3) *Hist. litt. de la France*, t. XII.

immédiatement à son ancien maître ? Il est difficile de l'admettre. En effet, Gilbert, né en 1070, a dû commencer ses études avant la fin du onzième siècle. Or, c'est en 1141, c'est-à-dire vers le milieu du douzième siècle, que Gilbert vint enseigner à Saint-Hilaire. Il est plus raisonnable de supposer que Gilbert ne remplaça pas immédiatement Hilaire, mais qu'il s'était déjà écoulé un certain temps entre le départ de ce dernier et l'arrivée de son successeur. Ce qui nous confirme dans cette opinion, c'est que, de l'aveu de M. Hauréau, il n'y eut à Poitiers au XII^e^ siècle aucun professeur du nom d'Hilaire (1).

Ce qu'il y a de certain, c'est que, sous Gilbert de la Porrée, l'école de Poitiers acquit rapidement la plus grande célébrité. Nous lisons à ce sujet dans *Le Clergé de France* : « Simon et Chopin, l'un, dans sa *Bibliothèque de droit* ; l'autre, dans son traité *Du Domaine*, disent que Gilbert a professé le droit à Poitiers, avec un concours si grand d'auditeurs, qu'on pourrait le regarder comme le fondateur de cette Université, s'il n'était pas constant qu'elle est entièrement de fondation royale » (2). Aussi, pour récompenser Gilbert de ses succès, on le nomma d'abord chanoine de Saint-Hilaire (3). Puis, l'année suivante, en 1142, les chanoines de Poitiers l'appelèrent au siège épiscopal de cette ville, en rem-

(1) *Hist. de la philos. scol.*, 2^e^ édit., 1^re^ partie, p. 448.
(2) Dutems, *Le Clergé de France*, édit. 1774, t. II.
(3) Ibidem.

placement de l'évêque Grimoard qui venait de mourir (1).

Gilbert, après sa promotion à l'épiscopat, continua d'enseigner à Poitiers. Suivant une ancienne coutume, l'évêque lui-même dirigeait l'école attachée à la cathédrale ; il instruisait personnellement les plus anciens, les plus avancés des élèves. Peu à peu cette coutume tomba en désuétude ; car il devenait très difficile aux évêques de mener de front l'administration de leur diocèse et les fonctions de l'enseignement. Aussi se déchargeaient-ils de la direction de leur école sur des écolâtres. Cependant, dans la première partie du XII^e^ siècle, cette coutume existait encore dans quelques églises. Elle existait en particulier à Chartres. A Poitiers, Gilbert la conserva durant les premières années de son épiscopat (2).

Les honneurs de l'épiscopat, rehaussant par leur éclat l'enseignement de Gilbert, accrurent encore la célébrité du professeur. De nombreux disciples venaient assister aux leçons de l'évêque de Poitiers. Parmi eux il y en avait de célèbres, dont les noms ont été conservés dans un des ouvrages du maître. Nous lisons en effet dans l'*Histoire littéraire de la France* qu'un manuscrit de Gilbert de la Porrée, un *Commentaire des livres de Boëce sur la Trinité*, manuscrit qui porte le nom de l'abbaye de Saint-Amand,

(1) Hauréau, *Mémoire sur quelques chanceliers de l'Eglise de Chartres. — Hist. littér. de la France*, t. XII. — Dutems, *Le Clergé de France*, édit. 1774, t. II. — Ritter, *Gesch. der Phil.* 1844, t. VII, p. 437 (traduct. Stephany).

(2) L'abbé Demimuid, *Jean de Salisbury*, p. 31.

présentait sur la première page le portrait de Gilbert, et au-dessous les portraits de quatre de ses disciples, avec cette inscription : « Magister « Gislebertus Pictaviensis episcopus altiora pan- « dit philosophiæ secreta diligentibus, attentis « et pulsantibus discipulis, quatuor quorum « nomina subscripta sunt, quia digni sunt. »

« Maître Gilbert, évêque de Poitiers, révèle « les secrets les plus ardus de la philosophie à « des disciples diligents, attentifs, le pressant de « questions, dont les noms de quatre d'entre « eux parmi les plus dignes sont écrits au-des- « sous. » Voici les noms : Jourdan Fantome, Ives doyen de Chartres, Jean Belet et Nicolas d'Amiens (1).

Ce n'était pas seulement la France qui venait entendre Gilbert. Sa renommée de professeur s'était répandue dans l'Europe entière. Tout ce que l'Europe comptait de savants venait écouter ses enseignements (2). Du reste, l'esprit de Gilbert était fait pour son siècle. Il était très subtil, et l'on aimait alors les subtilités. Souvent on applaudissait aux obscurités les plus inconcevables. De tels applaudissements devaient avoir sur l'enseignement une influence inévitable. Si Gilbert de la Porrée a sacrifié parfois aux subtilités, s'il regardait comme des fleurs les épines de la scolastique (3), s'il a mérité avec Pierre Lombard, Robert Pullus et Pierre Abélard, le

(1) *Hist. litt. de la France*, t. XII.

(2) Dreux-Duradier, *Hist. littér. du Poitou*, 1849, t. II, p. 65-70.

(3) Dutems, *Le Clergé de France*, 1774, t. II.

surnom de *Labyrinthe de la France* (1), titre très glorieux au XII^e^ siècle, mais qui serait fort peu goûté aujourd'hui, il ne faut pas s'en étonner. C'était l'esprit du temps. Du reste, il ne faudrait pas confondre les subtilités de Gilbert avec les subtilités des sophistes ou des Cornificiens dont il était l'adversaire. Non, Gilbert ne s'amusait pas à jouer avec les subtilités, comme les Cornificiens. Le sérieux, la gravité qu'il avait montrée lorsqu'il était élève, il l'avait conservée comme professeur, et l'exigeait de ses disciples. Il tenait son école avec sévérité, et ne souffrait rien de puéril dans ses disciples (2).

Point d'ostentation personnelle dans son enseignement. Il mettait de côté tout sentiment de vaine gloire. Loin de s'attribuer, dans l'enseignement des théories, le mérite de l'invention, de se donner pour l'auteur de sa doctrine, il la mettait à couvert sous les noms les plus révérés. Plein de respect pour ses anciens maîtres, il se faisait un mérite de sa fidélité à suivre leurs doctrines. Dans l'exposition de ses idées, il ne se laissait point entraîner par l'imagination ; il était plutôt froid et rassis. Il ne cherchait pas à éblouir ses auditeurs. Il s'attachait, non pas à présenter sa doctrine sous des couleurs plus ou moins éclatantes, mais à creuser profondément ses idées (3).

(1) Dreux-Duradier, *Hist. littér. du Poitou*, 1849, t. II, p. 65-70. Ce surnom lui a été donné en particulier par le prieur Gauthier de Saint-Victor. — Ueberwegs et Heinze. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1886.

(2) Otto episc. Frising. *De rebus gestis Friderici*, lib. I, c. 49.

(3) Ibidem.

Ce mode d'enseignement était en parfaite harmonie avec l'extérieur de Gilbert, l'austérité de ses mœurs, la gravité de son maintien, et de plus, nous le verrons, avec la nature de sa doctrine.

Nous allons analyser successivement ses ouvrages philosophiques. Nous en ferons aussi la critique. Cette analyse et cette critique nous montreront dans Gilbert de la Porrée un *logicien* délié, un *métaphysicien* profond.

CHAPITRE II.

LE LOGICIEN.

Liber sex Principiorum. (Livre des six Principes.)

Le plus célèbre, sinon le plus important, des ouvrages de Gilbert, c'est le *Liber sex principiorum*. Ce livre était classique au moyen âge ; il fut adopté dans les écoles jusqu'au XVI^e^ siècle. Il eut l'honneur, avec l'*Isagoge* ou *Introduction de Porphyre aux Catégories*, d'être réuni au traité d'Aristote sur les *Catégories*. On entrait dans les *Catégories* d'Aristote par l'*Introduction* de Porphyre ; et on en sortait par le *Livre des six principes* de Gilbert de la Porrée.

Cet ouvrage a été commenté par des interprètes nombreux et illustres. Parmi ces interprètes, il faut citer en premier lieu Albert le Grand, dont le commentaire comprend huit traités sous ce titre : *De sex principiis Gilberti Porretani tractatus VIII* (1). Saint Thomas d'Aquin l'a commenté en partie dans son traité des *Catégories*. Les auteurs de l'*Histoire littéraire*, etc., mentionnent parmi les interprètes : « Geoffroy de Cornouailles, religieux carme du XIV^e^

(1) *Opera Alb. Magni*, t. I, in-folio. Lugduni, 1651.

« siècle, qui fit sur ce texte une glose qui n'a « point été mise au jour ; Antoine-André, fran- « ciscain espagnol du même siècle, dont le com- « mentaire sur les *Six principes* fut publié à « Venise en 1481, sous ce titre : *Commentaria « in sex principia Gilberti Porretani* (1). » M. Hauréau indique aussi comme interprète Bonnegrâce d'Asculo (2).

L'origine de ce *Livre*, c'est le traité d'Aristote sur les *Catégories*, traité dont l'importance fut particulièrement recommandée durant tout le moyen âge. Aristote avait proclamé la possibilité de la science. Or, comme la science est fondée sur l'*universel*, Aristote avait composé un ouvrage pour montrer que l'*universel* a un fondement dans la nature, que l'*universel* peut être conçu par la raison et exprimé par le langage. Il appela cet ouvrage *les Catégories*, « κατηγορίαι ». Les Catégories expriment l'*universel* ; or, comme l'*universel* dans les choses peut se présenter sous dix formes différentes, il y aura dix Catégories. Et comme l'*universel* peut exister dans l'entendement et dans le langage, aussi bien que dans les choses, Aristote distingue les catégories dans les êtres, les catégories de l'entendement, et les catégories du langage. Les catégories dans les êtres sont les attributs généraux et nécessaires des choses : ce sont la substance, la quantité, la qualité et la relation, le lieu, le temps et la situation, l'action,

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XII, p. 423
(2) *De la philos. scolast.*, 1re édit., t. I, p. 298.

la passion et la possession. Les catégories de l'entendement sont les concepts généraux, par lesquels l'esprit conçoit les attributs des êtres. Enfin les catégories du langage sont l'expression des catégories de l'entendement.

Ce traité d'Aristote avait une grande vogue au moyen âge. On l'enseignait dans toutes les écoles avec l'*Isagoge* ou *Introduction*, que Porphyre avait composée pour préparer à l'étude des *Catégories*. Mais Aristote, qui s'était étendu assez longuement sur les quatre premières catégories, avait traité sommairement les six dernières. Voilà pourquoi Gilbert de la Porrée, pour compléter l'œuvre d'Aristote, conçut l'idée de son travail sur les *Six principes*, c'est-à-dire sur les six dernières catégories.

Le *Liber sex principiorum* contient trois traités. Le premier traité étudie la *nature* de la *forme*, l'*origine* et la *diversité* des *formes*. Il appartient à la métaphysique autant qu'à la logique, et sert d'*Introduction* à l'étude des *Six principes*.

Le second traité a pour titre : *De principaliter intentis, videlicet sex principiis*. Il comprend six chapitres correspondant aux *Six principes*. Il appartient spécialement à la logique ; cependant on y trouve quelques questions de métaphysique.

Le troisième traité a pour titre : *De causa suscipiendi magis et minus* : « De la cause du plus et du moins dans les êtres ». C'est encore une question de métaphysique.

Gilbert définit la « *forme* » : *une essence sim-*

ple, invariable, contingente au composé (1). Pour bien comprendre les termes de cette définition, il ne faut pas oublier qu'il a surtout en vue les *catégories*. « La forme exclut de sa nature « toute composition. Si en effet elle était com- « posée, en s'adjoignant au composé elle le « rendrait plus grand. Ce qui n'a pas lieu. En « effet parce qu'un corps est blanc, il n'en est ni « plus ni moins grand ; et s'il perd sa blancheur, « il ne subit ni diminution ni augmentation. Il « n'y a qu'un simple changement. Cependant, « puisqu'en dehors des *formes* ou *catégories* « il y a des choses qui sont simples, l'âme hu- « maine par exemple, j'ai fait entrer dans la dé- « finition le mot *invariable*. De la sorte, l'âme « est exclue de la définition, car l'âme est suscep- « tible de changement. Elle peut passer de la « joie à la tristesse, et réciproquement. Enfin, « puisque, d'après certains philosophes, il y a, « même en dehors des *catégories*, des choses dont « l'essence est simple et invariable, par exemple « l'*âme du monde* ; pour exclure de ma définition « les choses de ce genre, j'ai introduit ces expres- « sions : *contingente au composé* (2). »

(1) « Forma est composito contingens simplici et invariabili essentia consistens ». *Liber sex principiorum Gilberti Porretani diligenter emendatus*, f. I. Arnoldus Wostefeldes, 1512.

(2) « Compositum etenim forma non est : quum a natura « compositi sejungitur, compositum enim unumquodque « adveniens alteri composito, accessione sua majus efficit. « In forma autem hoc minime est. Nam in eo quod corpus « album est : non dicitur majus aut minus seipso non albo : « neque si non album intelligatur, destructio vel minoratio « corporis aliqua facta est ; sed immutatio sola. Quoniam au-

Gilbert examine ensuite les catégories au triple point de vue de la réalité, de l'entendement et du langage. On pourrait peut-être, objecte-t-il, opposer à sa définition que certaines catégories paraissent soumises au changement. Ainsi le discours est susceptible de vérité ou d'erreur ; la pensée, de conformité ou de non-conformité à la réalité des choses ; enfin une réalité, la *blancheur* par exemple, peut être brillante ou obscure (1).

Mais cette objection, dit-il, tombe devant cette considération : que les changements objectés supposent tout simplement des formes différentes. Autrement il faudrait dire qu'une même *forme* peut recevoir simultanément les contraires. Or on ne saurait admettre l'identité des contraires (2).

Gilbert distingue des *catégories*, l'*essence* des êtres. Tandis que les catégories sont simples, l'essence peut être composée. Ainsi l'essence de l'homme est composée d'un corps et d'une âme. Le corps est la matière de l'homme ; et l'âme en est la *forme substantielle* (3).

Gilbert recherche ensuite l'origine des formes. « Les unes viennent de la nature ; les autres,

« tem fortasse in aliis contingit idem proferri : additum con-
« venienter existimo, invariabili essentia consistens. In anima
« enim alteratio contrarietatis reperitur, ut tristitiæ et gau-
« dii : Sed quoniam, ut aiunt, quiddam simplicitati et nulli
« variationi subjectum est, ut ea quæ mundi anima est ;
« dissocians hanc ab omnibus, additur : composito contin-
« gens. » (*Lib. sex princip.* f. 1.)

(1) *Liber sex princip.* f. 1.

(2) Ibidem.

(3) Ibidem.

de l'art. La raison vient de la nature ; la couleur, de l'art. Mais il y a certaines formes dont l'origine est assez obscure : telle est, par exemple, la forme qui résulte de la division d'un corps. En effet, dans la circonstance, il n'y a pas addition, mais plutôt séparation de parties. Eh bien ! dans ce cas la forme a son origine dans la nature ; « mais il appartient à l'art de la manifester ou « de la rendre sensible. Quant aux *formes* qui « naissent d'une combinaison ou d'un assem- « blage, comme la forme d'une maison, elles « viennent de l'art. Leur origine est manifeste. « Mais la chose n'est pas aussi évidente, lorsqu'il « s'agit de formes communes à plusieurs objets. « De telles formes ne peuvent pas venir de l'art. « D'autre part, on ne voit pas comment elles « naissent de la nature ; car les formes, que nous « voyons engendrées par la nature, ont leur « origine dans une matière ou une créature « préexistante. Mais les formes *communes* ou « *catégories* ne viennent d'aucune matière « préexistante. C'est la nature sans doute qui les « produit, mais d'une façon mystérieuse. Toute « forme *commune* a nécessairement son origine « dans la nature (1). »

(1) « Videtur autem forma quædam a natura esse, quædam « vero ab arte. Ratio enim a natura est, color et alia quæ- « dam affectio per artem. In quibusdam vero dubitatio est : « utrum a natura vel ab arte incipiant ut in figura incisio- « nis. Nam nihil additionis fit : sed separatio quædam par- « tium. Dico autem figuram esse a natura : sentiri vero ab « arte. Sed et quæ conjunctionis est, sine dubio consistit « per artem, ut domus. Manifestum est autem de his. Sed « de his quæ in pluribus sunt, palam non est. Nam ea quæ « in pluribus sunt, per artem existere non possunt, cum

Il ne faut pas s'étonner, conclut Gilbert, si l'origine de ces formes est mystérieuse, puisque nous trouvons partout le mystère dans la nature (1).

Gilbert distingue plusieurs espèces de formes. Parmi les plus importantes sont les *catégories*.

Les catégories sont des formes qui expriment ou la substance elle-même, ou ce qui est *contingent* à la substance, c'est-à-dire l'*accident*. Parmi les formes contingentes, les unes sont dites *absolument* de la substance, c'est-à-dire sont *inhérentes* à la substance, comme la ligne, la superficie ; les autres désignent quelque *mode extérieur*, comme l'*action*, la *passion* et la *position*, la *localisation* dans une partie de l'espace, l'*existence* dans un moment de la durée, enfin la *possession* (2).

Dans son *Livre des six principes*, Gilbert n'étudie pas les formes *substantielles*, ni les formes *inhérentes* à la substance, comme la quantité, la qualité. Il renvoie pour cette étude au traité

« nulla esse videatur actio qua possit ad formam in pluri-
« bus constitutam attingere. A natura autem non videntur
« fieri : quoniam ea quæ a natura sunt, a creatura præexis-
« tente principium sumunt : palam vero est a creatura non
« esse. Nihil enim rationis omnino quare hujusmodi crea-
« turæ sint poterit explicari. Natura igitur in his occulte
« operatur — Quapropter communitas omnis naturalis est. »
Liber sex principiorum, f. 1 et 2.

(1) *Liber sex principiorum*, f. 1 et 2.

(2) « Hoc vero erit vel subsistens vel contingens. Horum vero quæ existenti contingunt singulum, aut extrinsecus advenit, aut intra substantiam simpliciter consideratur, ut linea, superficies. Illa vero quæ extrinsecus contingunt, aut agere, aut pati, aut positio, aut esse alicubi, aut in mora, aut habere necessario erunt. » *Liber sex princip.* f. 2.

d'Aristote sur les *Catégories*, et annonce qu'il va traiter spécialement des six dernières catégories.

Nous arrivons ainsi à la partie principale du livre, au traité proprement dit des *Six principes*.

Pourquoi ce nom de *principe* donné spécialement aux six dernières *catégories*, tandis que le terme de *prédicament* sert à désigner surtout les quatre premières catégories ? Gilbert est le premier qui ait employé ce terme de *principe*, pour mieux marquer la distinction entre les catégories. Son exemple a été suivi par ses commentateurs, en particulier par Albert le Grand.

Sans doute, les dix *catégories* peuvent dans un sens être appelées *principes*, car elles déterminent les *manières d'être* des choses. Gilbert, du reste, l'a parfaitement montré :

« La *substance* est le principe des autres catégories. L'*action* est un principe de *qualité*, car elle peut, par exemple, produire la chaleur qui est une qualité. La *position* ou *disposition des parties* dans l'espace est un principe de *qualité* et de *quantité* : de *qualité*, car le poli et la rugosité des corps sont des qualités qui résultent de la *disposition* de leurs molécules ; de *quantité*, car la ligne, la superficie, le volume des corps, dépendent de la *disposition* de leurs parties. La *quantité* est un principe relativement à la quantité elle-même ; car la ligne est le principe de la longueur, de la largeur, et par conséquent de la superficie. La *qualité* est un principe relativement à la qualité elle-même, car la chaleur, qui est une qualité, produit la chaleur. La *relation* est un prin-

cipe : ainsi la paternité est le principe de la filiation. La *passion* elle-même est un principe, par exemple dans la transformation, dans la génération des êtres. Nul être en effet ne peut subir de transformation, ne peut être engendré, s'il n'y a d'abord altération, corruption de la forme primitive, c'est-à-dire *passion*. La *localisation* dans l'espace et l'*existence* dans le temps sont des *principes*. Enfin la *possession* est un *principe* (1). »

Mais si toutes les *catégories* dans un sens sont des *principes*, il en est cependant qui le sont plus les unes que les autres. Celles qui le sont plus spécialement sont les catégories qui désignent un mode extérieur de la substance, quelque chose d'extrinsèque. Il est en effet de la nature du *principe* d'être extérieur, extrinsèque à la chose qu'il dénomme. Or, tel est le caractère propre des six dernières catégories. Les quatre premières en effet sont *inhérentes* à la substance; elles sont uniquement dans la substance. Voilà pourquoi Gilbert et ses commentateurs, en particulier Albert le Grand, les appellent de préférence des *genres*, tandis qu'ils donnent aux autres le nom de *principe* (2).

(1) *Liber sex princip.* f. 3.

(2) « Residua vero sex non proprie dicuntur genera, quia « non dicuntur simpliciter contenta in aliis, sicut id quod « est de ratione eorum, sed dicuntur aliquo modo se habere « per modum principii ejus cujus sunt. *Actio* enim cum sit « in actu, dicit principium a quo agens efficit id quod agit. « Similiter *passio* cum sit in patiente, dicit id quo patiens « movetur ad formam agentis, et non dicit quid existens de « ratione substantiæ alicujus. Similiter est de *Ubi*, cum sit de « extrinsecis, plus nominatur principium quam genus. Eodem

Gilbert ne suit pas, dans l'exposition des *Six principes*, l'ordre suivi par Aristote. Il commence par l'*action*, qui vient seulement au neuvième rang dans le traité d'Aristote. Nous suivrons l'ordre adopté par Gilbert.

L'*action*, premier des *Six principes*, n'est pas une manière d'être *absolue* de la substance, mais une manière d'être *relative*. L'*action* sans doute appartient à la substance. Un homme, Platon par exemple, ne peut être dépourvu d'*action*, de même qu'il ne peut être privé de *quantité*, de *qualité*, ni même de *relation*. Mais quand on dit : Platon est *grand*, il est *sage*, il est en *relation* ; ces expressions se terminent à Platon. Au contraire, lorsqu'on dit : Platon *agit*, on suppose aussitôt un *terme* à son action. L'*action* suppose donc deux termes : un sujet qui agit, et un objet qui subit l'action. Voilà pourquoi l'*action* n'exprime qu'une manière d'être *relative* de la substance. De là, cette définition : « L'*action* est la forme suivant laquelle nous agissons sur ce qui nous est soumis (1). »

D'après cette définition, on peut juger du rapport qui existe entre l'*action*, le *mouvement*

« modo est de *Quando*, non nominat aliquid de substantia, « sed nominat principium per motum cujus ipsum est men- « sura. — *Positio* dicit principium plus quam genus ; non « enim dicit quid positi, sed principium essentiæ totius « quod principiatur a partium positione in toto et in loco. — « *Habitus* autem ad id cujus est habitus nihil dicit quod sit « quid habentis, sed dicit principium conservationis haben- « tis. » *Alberti Magni Opera*, t. I, p. 193-194-195.

(1) « Actio vero est secundum quam in id quod subjicitur agere dicimur, ut secans quis in eo quod secat dicitur. » *Lib. sex princip.* f. 2.

et la *passion*. Ces trois choses sont pour ainsi dire inséparables. En effet, l'acte, par exemple, de la *caléfaction* suppose la *transmission* de la chaleur. Or cette transmission est un *mouvement*. De plus, la caléfaction exige la *passion* dans l'être qui reçoit la chaleur. Entre ces trois choses il y a donc union intime. Cependant Gilbert ne confond pas l'*action* avec le *mouvement* :

« Les actions sont de différentes sortes : il y a l'action du corps et l'action de l'âme. Or entre ces deux modes d'action, existe une différence. L'action corporelle en effet est nécessairement jointe au mouvement de l'agent. Il n'en est pas ainsi de l'action de l'âme. Celle-ci, malgré son activité, n'entre pas en mouvement. Elle meut le composé ; elle met le corps en mouvement ; mais elle-même est immobile. En effet, elle n'est susceptible d'aucune sorte de mouvement, si ce n'est du mouvement qui consiste dans le changement de qualité, par exemple dans l'altération (1). »

Gilbert énumère ensuite les principales sortes de mouvements reconnus par Aristote : le mouvement propre à la *substance*, comme la génération et la corruption, « γένεσις καὶ φθορά » ; le mouve-

(1) « Est autem actio, alia quidem corporis, alia vero animæ. Differunt autem, quoniam ea, quæ corporis est, necessario movet id in quo est, — idem enim est et quod agens corpus est et mobile; animæ vero actio non movet id in quo est, sed conjunctum. Anima enim dum agit, immobilis perseverat ; movet autem corpus ; anima vero immutabilis permanet. Quoniam quidem nec secundum locum, nec secundum quemque aliorum motuum nisi fortasse secundum alterationem » *Lib. sex princip.* f. 2.

ment particulier à la *qualité*, comme l'altération, « κίνησις κατ' ἀλλοίωσιν » ; le mouvement spécial à la *quantité*, comme l'augmentation ou la diminution, « κίνησις κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν », enfin le mouvement de translation dans l'espace, « κίνησις κατὰ τόν τοπόν » (1).

L'action et le mouvement sont intimement unis ; cependant ils ne doivent pas être confondus. L'*action* en effet n'est pas la même chose que le mouvement. Ils n'appartiennent pas à la même *catégorie*. Le mouvement est une *qualité*, parce que son contraire, le *repos*, est une *qualité*. Les *contraires* en effet appartiennent au même *genre* ou à la même *catégorie*. L'*action* diffère donc du mouvement. Le propre de l'*action* est de produire la *passion* dans le sujet *passif* (2). Enfin l'*action* reçoit *le plus et le moins* avec les *contraires* (3).

Après l'action vient la *passion*. Gilbert distingue les différents sens du mot *passion* :

« Tantôt la passion signifie une affection de l'âme, comme l'amour, la haine, la tristesse ; et, dans ce sens, la *passion* rentre dans la catégorie de la *qualité*. Tantôt la *passion* est prise pour la souffrance physique, comme la fièvre, la maladie. La *passion*, comme *catégorie* ou *principe*, se définit : *l'effet et la conséquence de l'action* : *Passio autem est effectus illatioque actionis* (4).

La *passion* sans doute dénomme le sujet *passif*

(1) *Lib. sex princip.*, f. 2.

(2) Naturalis enim proprietas actionis est passionem ex se in id quod subjicitur inferre. *Lib. sex princip.* f. 3.

(3) Ibidem.

(4) Ibidem, fol 4.

où elle est *formellement* et *subjectivement*. Mais elle le dénomme *extrinsèquement*, parce qu'elle suppose un agent extrinsèque. Elle mérite donc, au même titre que l'*action*, le nom de *principe*. La *passion* reçoit, comme l'*action*, *le plus ou le moins* avec les *contraires*.

Le troisième *principe* est tiré du *temps*, et répond au terme *quando*. Gilbert définit *quando* : *Ce qui reste de l'adjacence du temps : Quando vero est quod ex temporis adjacentia relinquitur* (1).

L'*adjacence* du temps, c'est la mesure des choses temporelles par le temps. De cette mesure découle le rapport du temps aux choses mesurées. Ce rapport est « ce qui reste » de l'*adjacence* du temps ; il est extrinsèque aux choses mesurées. Voilà pourquoi Gilbert a fait de *quando* un *principe*. Puisque *quando* n'est pas autre chose que le rapport du temps aux choses temporelles, il est évident qu'il doit y avoir entre le temps et *quando* des rapports très étroits. Gilbert indique ces rapports. « *Quando* se trouve avec le temps dans « toutes les choses mesurées par le temps. Le « temps se divise en passé, présent et futur ; « *quando*, également. Le passé et le futur se re- « lient dans le présent ; il en est ainsi de *quando*. « Il y a un temps simple et un temps composé. « Le temps simple est la mesure de l'indivisible, « ou de ce qui est instantané ; le temps composé « est la mesure de ce qui est composé ou divi- « sible. De la même manière on distingue *quando* « *simple*, et *quando composé* (2). »

(1) *Lib. sex princip.* f. 4 et 5.
(2) Ibidem.

Mais, s'il y a des rapports entre *quando* et le temps, il ne faut cependant pas les confondre, car ils n'appartiennent pas à la même *catégorie*. Le temps, en effet, rentre dans la catégorie de la *quantité* ; en outre, le temps est la mesure des choses temporelles, tandis que *quando* ne mesure rien (1).

Quando ne reçoit *ni le plus ni le moins* ; « un jour ne saurait être ni plus ni moins qu'un jour ». Il ne reçoit pas non plus les contraires (2).

Après *quando* vient *ubi*. Gilbert définit *ubi* : « La circonscription d'un corps provenant de la circonscription d'un lieu » : *Ubi vero est circumscriptio corporis a loci circumscriptione procedens* (3). *Ubi* vient du lieu, comme *quando* vient du temps. Il y a donc deux termes : la substance localisée et le lieu. *Ubi*, c'est le lieu dénommant la *substance localisée*. C'est un rapport extrinsèque, dont le fondement est dans le *lieu* qui circonscrit, et le terme, dans la *substance localisée*. *Ubi* est donc bien un *principe*.

« *Ubi* et le *lieu* ne sont pas la même chose, et « ne peuvent exister ensemble dans le même « objet; car le *lieu* est dans ce qui circonscrit, et « *ubi*, dans ce qui est circonscrit (4). *Ubi* ne con-

(1) « Dictum est enim in categoriis : præteritum et futu- « rum esse quantitates ; — Distat autem tempus ab eo quod « *quando* est ; quoniam secundum tempus aliquid mensurabile « est ; at secundum « *quando* » nihil mensuratur ». — Lib. sex princip. fol. 5.

(2) « Inest autem *quando* non suscipere magis et minus ; non « enim dies vel diurnus magis vel minus dicitur die vel diurno. « — *Quando* quidem nihil est contrarium. Ibidem, fol. 5.

(3) Ibidem.

(4) Non autem in eodem sunt *locus* et *ubi*. *Locus* autem in eo quod capit, est ; *ubi* vero in eo quod capitur et circumscribitur. Ibidem.

« vient pas à toutes les substances. Il ne peut se « dire, par exemple, des substances spirituelles : « ainsi l'âme n'occupe aucun lieu. Seul, le corps « qu'elle anime, est réellement *localisé*. Si l'âme « unie au corps occupait véritablement un lieu, « on devrait dire que deux choses peuvent occu- « per simultanément la même place. Ce qui n'est « pas possible (1). »

Si deux objets ne peuvent occuper ensemble le même lieu, un seul et même objet, une seule et même substance ne peut pas davantage être dans plusieurs lieux à la fois. Mais cependant, dit Gilbert, la voix humaine, une seule et même voix frappe simultanément les oreilles de plusieurs individus. Comment expliquer ce fait ? Ne renverse-t-il pas le principe métaphysique posé précédemment? Non, répond-il ; et alors il tente une explication de la propagation de la voix à travers l'espace. Il admet que le son se propage dans l'air : ce qui est bien quelque chose, pour l'époque où il vivait, époque peu avancée dans les sciences de la nature. Mais il se trompe quand il veut expliquer cette propagation. Une seule et même voix, dit-il, est entendue à la fois de plusieurs individus ; c'est un fait qu'on ne peut nier. Or, comme on ne saurait admettre qu'une même particule d'air porte simultanément cette

(1) « Videtur autem *ubi* non omni adesse. Anima enim « nusquam est. Nullum enim *locum* occupat neque implet. « Animatum namque aliquid capere potest, numquam « autem contingere palam est occupatum quidem alio *locum* « aliud capere et complecti posse occupante permanente. « Nequaquam igitur duo in eodem esse possunt. » *Lib. sex princip.*, f. 5.

voix dans l'oreille de plusieurs individus, — ce qui serait contraire au principe posé plus haut, — il a recours à une singulière explication. Il prétend que la voix humaine engendre dans l'espace d'autres voix semblables à elle, mais immatérielles ; que ces voix, entendues à distance par plusieurs individus, ne sont que des représentations immatérielles de la voix initiale, matérielle, sortie de la bouche humaine (1). Nous n'avons pas besoin de faire remarquer combien cette explication étrange est en contradiction avec les données de la science.

Gilbert insiste ensuite sur les rapports intimes qui existent entre *ubi* et le *lieu*. « Il n'y a pas de « substance ou de corps sans espace ; il n'y a pas « non plus de lieu ou d'espace sans corps (2). » Mais ici surgit une difficulté. On sait que les anciens se représentaient le monde comme une sphère compacte. C'était encore la croyance générale au temps de Gilbert. Or, se demande-t-il, qu'est-ce qu'il y a au delà de cette sphère? Il ne peut y avoir d'espace, puisqu'il n'y a pas de corps. « Les dernières limites de l'espace se confondent « avec les limites extrêmes de la sphère. Mais « n'insistons pas davantage, car c'est pour nous « une question obscure, qui est en dehors des li- « mites de notre expérience (3). »

« *Ubi* ne reçoit ni *le plus* ni *le moins*, lors même

(1) *Lib. sex princip.*, f. 6.

(2) « Quare nec *locus* sine corpore, nec soliditas sine *loco* erit. » *Lib. sex princip.*, f. 6.

(3) « De hujusmodi autem insolitum quidem et occultum est pronuntiare et contra sensibilia. » F. 6.

« que les objets peuvent occuper une place plus « ou moins grande (1). » En effet, c'est un rapport extrinsèque, qui a son fondement, avons-nous dit, dans le lieu qui circonscrit, et son terme dans la chose circonscrite. Or ce rapport n'ajoute rien de réel au fondement, si ce n'est le terme *ad quem*, qui est purement extérieur. *Ubi* ne reçoit pas davantage les *contraires*, parce que le *lieu* ne les reçoit pas non plus (2).

Cependant Gilbert se pose ici une objection : « Voici une tour dont le sommet est certaine- « ment en haut relativement à nous, mais en bas « comparativement à ce qui est au-dessus. Le « sommet de cette tour est donc simultanément « en haut et en bas ; par conséquent *ubi* reçoit « les *contraires* (3). » C'est une subtilité, qu'il n'a pas de peine à résoudre. « Sans doute, répond-il, le sommet de cette tour peut être *simultanément en haut* et *en bas*, mais à des points de vue différents ; au même point de vue la chose n'est pas possible. Autrement il faudrait dire que la même chose est son contraire à elle-même, ce qui implique contradiction (4). »

Le cinquième *principe*, c'est la « position », *positio*. Gilbert définit la *position* : « l'ordre ou

(1) « Caret autem *ubi* intensione et remissione. Non enim « dicitur alterum altero magis esse in *loco* vel minus, licet « tamen majorem *locum* vel minorem occupet. » *Lib. sex princip.*, fol. 6.

(2) « Inest autem illi nihil esse contrarium eo quod nec in « *loco* contrarietas quidem est. — *Locus* enim *loco* non est « contrarius. » — Ibidem, f. 6.

(3) Ibidem, f. 6.

(4) Ibidem.

la disposition des parties d'un tout dans un lieu » : POSITIO *est quidam totius partium situs in loco* (1).

C'est un rapport fondé sur les parties de la chose localisée relativement aux parties du lieu. D'où il suit que cette catégorie dénomme *extrinséquement* la substance à raison de ses parties. Par conséquent elle mérite vraiment le nom de *principe*. La *position* ne reçoit *ni le plus ni le moins*, parce que ni les parties du lieu, ni les parties de la chose localisée ne reçoivent *le plus et le moins*. « Etre assis en effet n'est ni plus ni moins une « position » qu'être debout ou couché (2). » De même la *position* ne reçoit pas les *contraires*. On ne peut concevoir en effet qu'un même être soit en même temps assis et debout(3).

Ce qui distingue surtout la *position*, des autres *principes*, c'est d'être dans un rapport plus immédiat avec la substance ; c'est d'*adhérer* d'une manière plus intime à la substance matérielle: *magis autem proprium videtur positionis esse substantiæ proxime assistere* (4).

Pourquoi? parce que la « position » est fondée sur les parties intégrantes de la substance, c'est-à-dire sur la *quantité*, qui affecte la substance matérielle avant tout autre accident.

Le dernier des *six principes* est la « possession », *habitus*. Il y a différentes manières de posséder. Gilbert en énumère plusieurs; mais

(1) *Lib. sex princip.*, f. 7.
(2) « Sedere namque non magis est *positio* quam accumbere, neque minus. » Ibidem, f. 7.
(3) Ibidem, f. 7.
(4) Ibidem.

toutes n'appartiennent pas à la catégorie de la *possession*. Il définit la « possession »: *habitus est corporis et eorum quæ circa corpus sunt adjacentia* (1). « La possession est l'*adjacence* du « corps et de ce qui l'entoure. » La *possession* est un rapport, non un rapport quelconque, par exemple un simple rapport de raison, mais un rapport réel de la chose possédée au sujet qui la possède. Ainsi, lorsqu'on dit : l'*homme a un vêtement*, on exprime un rapport réel, le rapport du vêtement à l'homme qui le possède. C'est ce rapport qui constitue la *possession*.

La *possession* reçoit *le plus et le moins* ; mais il y a des exceptions. Ainsi on peut dire d'un homme, qu'il est plus ou moins vêtu, s'il a plus ou moins de vêtements; plus ou moins armé, s'il a plus ou moins d'armes. Mais on ne dira jamais de quelqu'un, qu'il est plus ou moins vêtu, plus ou moins chaussé, à raison d'une seule chaussure ou d'un seul vêtement (2). La « possession » ne reçoit pas les *contraires*. Si le même individu peut très bien porter simultanément des vêtements et des armes, c'est qu'entre les vêtements et les armes, il n'y a pas l'opposition des *contraires* (3).

Ce qui distingue la *possession*, des autres principes, « c'est la propriété d'exister à la fois dans « plusieurs objets, c'est-à-dire dans les diverses

(1) *Lib. sex princip.*, f. 8.
(2) Ibidem, f. 8.
(3) « *Habitui* quoque nihil est contrarium. Etenim armatio calciationi non est contraria. — Idem enim calciatus « est et armatus. » Ibidem, f. 8.

« parties du corps, et dans les choses différentes « qui enveloppent le corps (1). » En effet, si cette propriété se rencontre parfois dans la *relation et la quantité*, on ne l'y trouve pas toujours, tandis qu'elle existe toujours dans la *possession* (2).

Gilbert termine son *Livre des six principes*, par un traité sur : *La cause du plus et du moins* dans les êtres : *De causa suscipiendi magis et minus.* Une chose certaine, c'est qu'il y a *du plus et du moins* dans les êtres de la nature. Il y a des différences, non seulement entre les êtres d'espèces diverses, mais entre les individus d'une même espèce. Que dis-je ! dans le même être, dans le même individu, il peut y avoir *du plus et du moins ;* car, d'un instant à l'autre il peut survenir des changements. Ainsi, quand un homme passe de l'ignorance à la science, d'une science inférieure à une science supérieure, il s'opère en lui des changements.

Quelle est la cause de ces changements? Il y a, dit Gilbert, plusieurs opinions à ce sujet. Les uns placent l'origine de ces changements dans la *substance.* Mais cette opinion ne peut être admise, parce que la substance ne peut changer :

« Voici deux montagnes dont l'altitude est différente. Malgré cette différence, ce sont deux montagnes au même titre, car il n'y a pas de différence dans leur nature. La substance n'est pas susceptible de changement, parce qu'en elle tout changement, toute transformation implique né-

(1) *Lib. sex princip.*, f. 8.
(2) Ibidem.

cessairement destruction de la substance primitive, et génération d'une substance nouvelle. La cause *du plus et du moins* dans les êtres n'est donc pas la *substance*. La substance reçoit les changements ; elle les *supporte*, c'est-à-dire qu'elle en est le *substratum;* mais elle-même n'en est pas le principe, car sa nature ne change pas (1). »

Voilà pourquoi, continue Gilbert, d'autres philosophes ont cherché dans les *accidents* qui affectent la substance, l'origine *du plus et du moins*, le principe des variations que subissent les êtres. Mais cette opinion, non plus que la première, ne saurait être admise :

« Voici une perle d'une blancheur éclatante, et à côté un cheval blanc. On dira, — et avec raison, — que la perle est plus blanche que le cheval. D'où vient cette différence ? Peut-on l'expliquer par une différence de quantité dans la blancheur ? Non, car s'il en était ainsi, le cheval, dont le volume est incomparablement supérieur à celui de la perle, aurait plus de blancheur. Alors il serait plus blanc que la perle : ce qui n'est pas (2). »

Quelle est donc alors la solution donnée par notre auteur ? C'est une solution empruntée à la philosophie platonicienne. Platon avait dit : les êtres de la nature sont des copies, des représentations des *idées types*. L'homme le plus *juste* est celui qui représente le mieux dans sa personne l'*idée type* de *justice* ; la créature humaine la

(1) *Liber sex princip.*, fol. 9.
(2) Ibidem.

plus *belle* est celle qui reflète le mieux l'*idée* de *beauté*. Or Gilbert dit: la créature humaine la plus belle est celle qui approche le plus de la *forme* de la *beauté;* l'homme le plus *juste* est celui dont la conduite exprime le mieux la *forme* de la *justice*. Par conséquent, si la blancheur de la perle est supérieure à celle du cheval, c'est que la perle approche davantage de la *forme* de la blancheur. Il remplace les *idées types* de Platon par des *formes;* et il explique *le plus ou le moins* dans les êtres, par leur *conformité* plus ou moins grande avec les *formes* (1).

Gilbert termine donc en vrai disciple de Platon son *Livre des six principes*.

(1) *Liber sex principiorum*, f. 10.

Article II. — Critique.

Nous avons analysé en détail le *Livre des six principes*, parce que ce livre, quelque peu volumineux qu'il soit, a contribué largement, au moyen âge, à la célébrité de Gilbert de la Porrée. Il importe maintenant d'examiner la valeur de ses théories.

La première partie, celle qui traite des *formes*, ne nous paraît pas devoir être admise sans restriction. Gilbert affirme d'abord que les *formes* ou catégories sont invariables. Oui sans doute, si on les considère abstractivement. Mais à l'état concret, c'est-à-dire telles qu'elles sont dans la réalité, elles ne sont pas invariables. Il est certain en effet que la *quantité* et la *qualité*, pour ne parler que de ces deux catégories, présentent dans les êtres qu'elles affectent de nombreuses variations. Ainsi dans l'homme la stature du corps (quantité) varie avec l'âge ; la science et la vertu (qualités) augmentent ou diminuent suivant les circonstances.

Gilbert, il est vrai, dans plusieurs passages de ce traité, a formellement reconnu cette différence entre les formes abstraites et les formes concrètes. Ainsi, par exemple, à propos de l'*action* et de la *passion*, il déclare que les catégories reçoivent *le plus et le moins*. Mais s'il en est ainsi, elles sont variables. En effet, recevoir *le plus et le moins* suppose la variation.

Mais il semble parfois oublier cette distinction ; car pour distinguer des *formes* ou catégories la *forme* de l'âme, il déclare que celle-ci est variable, tandis que les catégories sont invariables. Cependant la *forme* de l'âme n'est soumise au changement qu'autant qu'elle existe à l'état concret. A l'état abstrait, elle est aussi invariable que les catégories.

Or, dans la circonstance, comment Gilbert entend-il la *forme* de l'âme ? telle qu'elle est dans la réalité, c'est-à-dire à l'état concret. En effet, l'exemple cité comme preuve de changement, à savoir : le passage alternatif de la tristesse à la joie et de la joie à la tristesse, ne saurait convenir à la *forme* abstraite de l'âme. Mais alors, pour que le raisonnement fût concluant, Gilbert aurait dû considérer aussi les catégories à l'état concret. Or, à l'état concret, les catégories, lui-même l'a reconnu, sont soumises au changement.

D'où viennent les *formes* ou catégories ? Gilbert répond qu'elles sont l'œuvre mystérieuse de la nature, c'est-à-dire, comme il l'expliquera plus tard, qu'elles naissent de *formes* supérieures. Cette théorie, qui relève de la métaphysique, est une conséquence du *réalisme*. Nous préférons la théorie d'Aristote et des *conceptualistes*. Le *conceptualisme* enseigne que les catégories sont à la fois l'œuvre de la nature où elles ont leur fondement, et de l'esprit humain qui les a généralisées, en les séparant par abstraction de ce qu'elles ont de particulier ou d'individuel dans la nature.

La seconde partie de l'ouvrage, le traité proprement dit des *Six principes*, a une vérita-

ble valeur. Elle prouve en faveur du logicien.

Gilbert établit une distinction entre les catégories. Il y a, dit-il, certaines catégories qui désignent ce qui est *absolument inhérent* à la substance ; il y en a d'autres qui expriment certain mode extérieur, qui change la condition de la substance sans s'unir à elle. Il appelle les premières : des *formes inhérentes* ; et les autres, des *formes assistantes.*

Cette distinction est très ingénieuse. Du reste, elle est fondée sur la réalité. Il y a en effet certaines catégories, par exemple la *quantité* et la *qualité,* qui affectent la substance d'une manière *absolue,* c'est-à-dire qui n'impliquent aucun terme en dehors de la substance. Il y en a d'autres au contraire, par exemple l'*action* et la *passion,* qui dénomment *extrinsèquement* la substance, c'est-à-dire qui la désignent relativement à quelque chose d'extérieur.

Gilbert dans la circonstance a-t-il eu le mérite de l'invention ? Dans sa distinction qu'est-ce qu'il y a de vraiment original ? Pour répondre à cette question, il faudrait connaître la date de la composition du *Livre des six principes.* Abélard en effet, dans ses gloses sur les *Catégories* (1), distingue deux prédicaments qu'il appelle : *principia adjacentia,* « des principes adjacents », parce qu'ils sont pour la substance des modes *extrinsèques.* Or, entre les principes *adjacents* d'Abélard et les formes *assistantes* de Gilbert de la Porrée, il n'y a nulle différence. Par consé-

(1) V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard,* p. 199.

quent, pour savoir lequel des deux philosophes a eu dans la circonstance le mérite de l'invention, il faudrait connaître lequel des deux ouvrages, de celui de Gilbert ou de celui d'Abélard, est antérieur à l'autre. Malheureusement nous ne pouvons trancher cette question, car on ne connaît pas la date des ouvrages de Gilbert de la Porrée.

Pour bien comprendre la distinction apportée par Gilbert, nous devons montrer d'abord comment il entendait les quatre premières catégories : la *substance*, la *quantité*, la *qualité*, la *relation*.

Aristote avait désigné la *substance* par un nom substantif « οὐσια », tandis qu'il avait dénommé les autres par des expressions *modales* « πὸσον, ποῖον, πρός τὶ, ποῦ, ποτὲ, χεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν ».

Cette différence de dénomination s'explique par cette considération que la *substance* est l'être, l'individu, tandis que les autres catégories ne sont pas des êtres, mais des *manières* d'être. Tous les êtres ont pour attribut commun *d'être*, «εἶναι ». Mais ce qui leur est encore commun, c'est d'être, comme disaient les scolastiques, « *quantum, quale, ad aliquid, ubi, quando, in positione, in habitu, in actione, passione* », c'est-à-dire d'avoir la quantité, la qualité, d'être en relation, dans un lieu, dans un moment de la durée, dans telle ou telle position, de posséder, enfin d'agir, et de subir l'action.

Or, ces *manières d'être*, qui ne sont pas des

êtres, mais qui se disent des êtres, d'où viennent-elles ? Ne pourrait-on pas dire qu'elles viennent de certains êtres, différents de ceux qu'elles servent à dénommer ? Si la première catégorie, la *substance*, est tirée de l'être qu'elle désigne; si, par exemple, Socrate n'est dit que de Socrate, et n'existe que dans Socrate, en est-il de même des autres catégories ? Ainsi, lorsqu'on dit : « *Socrate est grand* » suivant la catégorie de *quantité*; cette *grandeur,* qui n'est pas un être, mais qui se dit d'un être tel que Socrate, ne pourrait-elle pas venir d'un être différent de Socrate, et par conséquent n'être attribuée à Socrate que comparativement à un autre ? S'il en était ainsi, la *quantité* ne serait pas un attribut ou une *forme inhérente* à la substance, mais une *forme adjacente* ou extrinsèque. — La *quantité,* répond Gilbert, vient de la substance elle-même, et non d'ailleurs. Je ne vois *en acte* aucune substance, je ne puis concevoir aucune substance qui ne fournisse pas elle-même sa *quantité.* Par conséquent en logique la catégorie de *quantité* doit se dire de la substance *absolument*, et non *relativement* ; c'est une forme *inhérente*, et non *adjacente*. Pour la même raison, la *qualité* est également fournie par la substance : voilà pourquoi c'est un attribut *inhérent*, *absolu*, et non une forme *extrinsèque* ou *relative.*

Mais, pour la catégorie de *relation*, en est-il ainsi ? En grec la *relation* est exprimée par ces mots « πρός τι ». D'après Platon, la *relation* est ce *par quoi un sujet est ce qu'il est à cause d'un autre.* D'après Aristote, les *relatifs sont*

les choses dont l'existence se confond avec leur rapport à une autre chose (1).

Or, d'après ces définitions, la *relation* suppose deux termes, dont l'un est ce qu'il est à cause de l'autre, c'est-à-dire relativement à l'autre. Dès lors la *relation* n'est-elle pas un attribut extrinsèque, une forme *adjacente* ? Ne doit-on pas établir une différence entre elle et les trois premières catégories, qui sont des attributs *absolus* ou des formes *inhérentes*? Non, dit Gilbert, car la *relation* exprimée par les mots « πρός τι » n'est pas un rapport *déterminé* ; *ad aliquid* n'exprime pas la relation *en acte*, mais *en puissance*. Or, être en relation d'une façon *indéterminée*, c'est une propriété absolue de la substance ; c'est un attribut *inhérent* comme la *quantité* et la *qualité*. Si la *relation* était *déterminée*, c'est-à-dire, *en acte*, sans doute elle serait une *forme extrinsèque*. Mais, dans le cas dont il s'agit, la *relation* n'est pas *déterminée*; le second terme du rapport n'est pas désigné. Voilà pourquoi Gilbert et son commentateur Albert le Grand placent la *relation* parmi les *formes inhérentes* ou catégories *absolues* de la substance.

Il importe de dire ici que cette assimilation de la *relation* aux trois premières catégories n'a pas été admise par tous les scolastiques. Ainsi Pierre Auriol et Zabarella ne reconnaissent que trois catégories *absolues*: la *substance*, la *quantité* et la *qualité* (2).

(1) Hauréau, *De la philos. scol.*, 1re édit., t. I, p. 300.
(2) Aureolus, in lib. 1. *Sentent.* Distinct. XIII, art. 2. — Za-

Nous sommes de leur avis. Nous ne pensons pas que la catégorie de *relation* doive être classée parmi les *formes inhérentes* à la substance. En effet, la raison invoquée par l'auteur ne nous paraît pas convaincante. Sous prétexte que le πρός τι d'Aristote n'indique aucun rapport déterminé, ce n'est pas une raison pour ranger cette catégorie parmi les modes *absolus* de la substance. En effet πρός τι n'exprime la *relation* que d'une manière générale ou abstraite, la relation *en puissance*, et non *en acte*. Il n'est donc pas étonnant qu'il n'y ait aucun rapport déterminé.

A ce compte nous pourrions également placer l'*action* et la *passion* parmi les formes *inhérentes*. En effet, l'*action* et la *passion* prises *abstractivement* n'expriment, relativement à la substance, aucun rapport déterminé.

Mais ce n'est pas *abstractivement* qu'il faut considérer la *relation*. Il faut la prendre telle qu'elle est dans la réalité, c'est-à-dire *en acte*, et non simplement *en puissance*. Or la relation *en acte*, de l'aveu de Gilbert lui-même, exprime nécessairement, en dehors de la substance, quelque chose de déterminé. La *relation* en effet signifie le rapport de la substance avec quelque chose d'extrinsèque. Elle suppose une opposition de termes. Voilà pourquoi elle diffère de la

barella, *De Natur. Scientiæ Constitut.*, c. XX ; in opere *De Rebus naturalibus*.

La doctrine de ces auteurs est aussi celle de Leibnitz. En effet, Leibnitz donne aux *formes inhérentes* de Gilbert le nom de *déterminations internes* de la substance. Les trois déterminations internes sont : l'*essence*, la *qualité*, la *quantité*. Hauréau, *De la philos. scol.*, 1re édit., t. I, p. 301.

substance et des catégories *absolues*. C'est la raison pour laquelle Aristote l'a placée parmi les prédicaments *relatifs*. A notre avis, il convient donc de ranger la catégorie de *relation*, non parmi les formes *inhérentes*, mais parmi les formes *assistantes*.

Cependant, si la *relation* diffère des catégories *absolues*, il importe de la distinguer des catégories que Gilbert appelle du nom de *principes*. Pour bien comprendre cette distinction, puisque les *prédicaments* ou catégories sont les dénominations des *prédicables*, il faut savoir comment ils *dénomment*.

Une chose peut se dire *dénominativement* d'une autre de deux manières : premièrement la dénomination se fait par quelque chose d'*intrinsèque* à son objet, c'est-à-dire par quelque chose qui le complète, soit d'une manière *absolue* (telles sont les dénominations de la *quantité* et de la *qualité*), soit *relativement* à quelque chose d'extrinsèque (telle est la dénomination de la *relation*).

Secondement la dénomination se fait *ab extrinseco*, c'est-à-dire par quelque chose qui n'est pas dans l'objet *dénommé*, mais au contraire est *extrinsèque* à lui. Telles sont les dénominations de l'*action*, de la *passion*, du *temps* et du *lieu*, de la *position* et de la *possession*.

Ces derniers prédicaments dénomment d'une dénomination *absolument* extrinsèque : ce que ne fait pas la *relation*. Sans doute les six derniers prédicaments exigent quelque rapport entre le terme qui dénomme et l'objet dénommé. Ainsi, par exemple, de l'*agent* au *patient*, il y a bien un

rapport. Cependant le propre de l'*action* n'est pas de signifier ce rapport. C'est à la *relation* qu'il appartient de l'exprimer ; car le rapport appartient à la catégorie de la *relation*.

Une autre différence existe entre la *relation* et les six derniers prédicaments. Cette différence vient de la différence de rapport. Ainsi dans les *relatifs*, c'est-à-dire dans la catégorie de *relation*, tout rapport exige en même temps dans le terme *ad quem* un autre rapport qui lui corresponde : la *paternité* suppose la *filiation*. Au contraire, cette corrélation de rapport n'est pas exigée pour les six derniers prédicaments. En effet, leur *rapport* ne demande pas dans le terme *ad quem* un rapport correspondant. Ainsi, par exemple, pour l'*action*, il y a rapport sans doute de l'*agent* au *patient ;* et réciproquement pour la *passion*, il y a rapport du *patient* à l'*agent*. Mais ces rapports ne constituent ni l'*action*, ni la *passion*.

Si Gilbert a eu tort de compter la *relation* au nombre des prédicaments absolus, cependant il a eu raison de la distinguer des six derniers prédicaments. Il appelle ces derniers : *formes assistantes*, pour les distinguer des autres qu'il nomme *formes inhérentes*.

Il donne encore aux six dernières catégories le nom de *principes*. C'est le nom qui désigne le traité. Le choix de cette appellation est assez heureux, car il est fondé sur la nature même des formes *assistantes*. Sans doute, dans un sens, — et Gilbert est le premier à le reconnaître, — toutes les catégories sont des *principes*. Mais, suivant la

remarque judicieuse d'Albert le Grand, comme il est de la nature du *principe* d'être extrinsèque à la chose qu'il dénomme, ce qui est précisément le caractère propre des formes *assistantes*, celles-ci sont très justement appelées *principes*.

Gilbert a parfaitement justifié pour chacun des six *principes* la dénomination nouvelle qu'il leur a donnée.

En effet, il distingue de l'*action* les prédicaments *absolus*, parce que ceux-ci ne supposent aucun terme en dehors de leur fondement, tandis que l'*action* exige deux termes. Cette distinction est fondée. Mais quelle est l'*action* qui peut être considérée comme prédicament ? Gilbert ne distingue pas. Cependant les philosophes du moyen âge, à l'exemple d'Aristote, distinguaient deux sortes d'actions : l'action *immanente*, et l'action *transitoire*. L'action immanente, c'est, pour un être, *le passage de la puissance à l'acte*. L'action transitoire, c'est l'acte qui part de l'*agent* pour se terminer au *patient*. Seule cette sorte d'acte constitue le prédicament de l'*action*.

Ce que Gilbert affirme des rapports de l'*action*, du *mouvement* et de la *passion*, est exact. Il a raison de dire que ces trois choses, distinctes sans doute puisqu'elles appartiennent à des catégories différentes, sont étroitement unies. C'est une vérité qu'Aristote avait déjà reconnue (1). Ce philosophe enseigne en effet que l'*action*, la *passion* et le *mouvement* sont des catégories,

(1) Aristote, *Phys.*, l. III.

sans doute différentes, mais reliées entre elles par l'unité de *forme*.

Supposons, par exemple, de l'eau réchauffée par le feu. La chaleur produite par le feu est une *forme*. Cette forme, relativement au feu qui la produit, exprime l'*action* ; suivant qu'elle passe du feu à l'eau, elle constitue le *mouvement*; enfin, relativement à l'eau qui la reçoit, elle s'appelle *passion*.

A propos des catégories, Gilbert soulève parfois certaines questions de physique et de métaphysique. Ainsi, par exemple, à l'occasion de l'*action*, il énumère les principales sortes de mouvements indiqués par Aristote. Il a raison de dire que toute action est accompagnée de mouvement. Pour lui en effet, comme pour les anciens, mouvement étant synonyme de changement, toute action implique le mouvement, parce que toute action suppose un changement, au moins celui qui consiste à passer de la *puissance à l'acte*. C'est ainsi que l'âme elle-même, lorsqu'elle agit, n'échappe pas au mouvement. Dans l'*action*, elle passe de la puissance à l'acte, ce qui est un changement. Dieu seul, qui est l'*acte pur*, n'est soumis à aucun changement, et par conséquent à aucun mouvement.

Mais Gilbert a-t-il raison, lorsqu'il prétend que toute action corporelle entraîne de la part de l'agent un mouvement de translation ou de déplacement ? Non, car il a contre lui l'expérience. Voilà pourquoi saint Thomas d'Aquin, un siècle plus tard, lui objectait le fait de l'aimant qui, sans subir le moindre déplacement, agit

cependant d'une manière sensible sur le fer. Sans doute l'aimant lui-même ne peut attirer le fer sans se mouvoir, parce que l'attraction est une force, et que toute force qui agit est une force en mouvement. Mais le mouvement d'attraction est d'une autre nature que le mouvement de translation. Il y avait ici une distinction à établir.

Gilbert au XII^e^ siècle ne pouvait pas faire cette distinction, car alors les sciences étaient peu avancées. On ignorait en particulier les propriétés de la matière, que devait révéler plus tard la méthode expérimentale.

Il n'est donc pas étonnant que Gilbert se soit trompé sur des questions d'ordre purement scientifique.

Au sujet de l'*action*, il établit une distinction que devaient adopter plus tard nos philosophes. Il distingue entre les formes *accidentelles* et les formes *essentielles*. Selon lui, les formes *essentielles* ne reçoivent pas *le plus ou le moins*, tandis que les formes *accidentelles*, par exemple les catégories de l'*action*, de la *passion*, peuvent le recevoir.

Les formes *essentielles* en effet expriment les raisons propres ou essences des choses. Or les essences sont indivisibles. C'est ce que Descartes enseignera cinq siècles plus tard : « Il n'y a de « plus ou de moins qu'entre les accidents, et « non entre les formes ou natures d'une même « espèce » (1). C'est la même idée qu'exprimera Bossuet, lorsqu'il formulera cet axiome de

(1) *Discours de la Méthode*, 1re partie.

l'école: « Les essences ou les raisons propres « des choses sont indivisibles » (1).

Les formes substantielles en effet, même à l'état concret, ne peuvent subir le moindre changement, sans que l'objet change aussitôt de nature. Voilà pourquoi elles ne peuvent recevoir *le plus et le moins.*

L'*action* a pour conséquence la *passion ;* c'est pourquoi Gilbert définit la *passion : l'effet, la conséquence de l'action.* Mais dans quel sens la passion est-elle un effet, une conséquence de l'action ? Gilbert ne l'explique pas. Cependant une explication n'était pas inutile ; car il y a plusieurs manières d'entendre l'effet, la conséquence d'une chose : premièrement dans le sens propre, tel est l'effet d'une cause efficiente. Ainsi la chaleur produite dans l'eau par le feu est l'effet réel du feu considéré comme cause efficiente. Or ce n'est pas dans ce sens que la catégorie de la *passion* est l'effet ou la conséquence de l'*action.* Pourquoi ? parce que dans ce sens la passion, comme le dit Aristote, exprime la même chose que l'action, c'est-à-dire *une même forme,* la *chaleur* en mouvement. Comme la même chose ne peut pas être en même temps cause et effet ; la passion ainsi entendue ne peut donc pas être l'effet de l'action.

Mais la passion peut être l'effet ou la conséquence de l'action dans un autre sens. Supposons, par exemple, que deux phénomènes se produisent dans un ordre nécessaire, de telle sorte

(1) *Logique.*

que l'un étant posé, l'autre suive nécessairement : cet ordre établira un rapport entre les deux phénomènes. D'après la loi de ce rapport, le second phénomène sera la conséquence du premier. C'est en vertu de ce rapport que la passion est définie : *l'effet, la conséquence de l'action.*

De même Gilbert a raison d'établir, entre le prédicament *quando* et le *temps*, des rapports de ressemblance et de différence. Mais il n'explique pas suffisamment la raison de ces rapports. Pour comprendre ces rapports, il importe en effet de bien connaître la nature du *temps*.

Le *temps*, c'est la quantité successive, ou bien encore la mesure du mouvement. Ainsi entendu, il peut être pris en deux sens : premièrement dans un sens large, pour toute quantité successive de mouvement. Dans ce sens, il est inséparable du mouvement, puisque tout mouvement présente la quantité successive. Cependant le *temps* ne doit pas être confondu avec le *mouvement*, car la quantité successive qui constitue le temps n'est pas le mouvement lui-même, mais un accident du mouvement.

Secondement, dans un sens plus strict, le temps est la quantité successive, non de toute espèce de mouvement, mais seulement d'un premier mouvement. Alors il est pris comme unité de mesure. Si, par exemple, nous prenons l'*heure* ou le *jour* comme unité de mesure, nous dirons : cette promenade a duré un jour, une heure.

Mais la mesure d'une chose peut être entendue de deux façons : premièrement d'une façon

absolue, c'est-à-dire indépendamment de tout objet mesuré ; secondement, d'une manière *relative*, c'est-à-dire comme mesure de tel ou tel objet. C'est dans ce dernier sens que le rapport du *temps* à la chose mesurée constitue le prédicament *quando*. D'après cela, il est facile de comprendre la nature des rapports qui existent entre le *temps* et le prédicament *quando*. Le *temps*, pris d'une façon *absolue*, ne peut constituer le prédicament *quando*, parce que le temps ainsi entendu appartient au prédicament de la *quantité*. Mais, appliqué comme *mesure* à la durée des êtres, il fonde le rapport ou la dénomination extrinsèque, qui constitue le prédicament *quando*.

Mais que veut dire Gilbert, lorsqu'il prétend que le prédicament *quando* a son fondement là où est le *temps*? Pour le comprendre, il importe de savoir que certains logiciens du moyen âge ont placé le fondement du prédicament *quando* dans les choses mesurées par le *temps*. Ce n'est pas ainsi que Gilbert l'entend, et avec raison, car si le fondement du prédicament *quando* était placé dans les choses mesurées par le *temps*, ce prédicament ne serait pas une dénomination extrinsèque, mais intrinsèque. Dès lors il cesserait d'être un *principe*.

Ce qui a pu induire en erreur ces logiciens, c'est qu'ils n'ont pas fait, à propos du *temps*, la distinction que nous avons établie. Ils ont pris le *temps* d'une façon *absolue*, pour la quantité successive de n'importe quel mouvement ; ils ont mesuré le temps par nos actions, c'est-à-dire qu'ils ont pris la durée des phénomènes comme

mesure du temps. Ce qui ne doit pas être ; car il est impossible d'avoir ainsi l'unité de mesure.

Gilbert veut dire que le fondement du prédicament *quando* est placé dans la durée d'un premier mouvement, pris comme unité de mesure. Puisque le temps est inséparable de ce premier mouvement, Gilbert a pu dire avec raison que le prédicament *quando* a son fondement là où est le temps : c'est-à-dire que ce prédicament est *le rapport du temps à la chose mesurée*, et non pas, comme l'avaient cru quelques logiciens, *le rapport de la chose mesurée au temps.*

Gilbert a donné du prédicament *ubi* une définition exacte. Mais, pour être comprise, cette définition a besoin d'explication.

D'abord qu'est-ce que le *lieu* ? Suivant Aristote et les philosophes du moyen âge, le *lieu* est *la surface d'un corps contenant immobile.* Par conséquent, pour être localisé, un objet doit avoir une surface circonscrite par la surface du *lieu.* La condition indispensable pour qu'un corps soit localisé, c'est donc l'*étendue.* Voilà pourquoi Gilbert a raison de dire que les substances spirituelles, telle que l'âme, n'occupent aucun lieu.

Mais il n'indique pas toujours d'une façon bien nette les rapports entre le *lieu* et le prédicament *ubi.* — « *Le lieu,* dit-il, *est dans ce qui circonscrit, et le prédicament* UBI, *dans ce qui est circonscrit* (1). » Cette distinction n'est pas très exacte,

(1) « *Locus* autem in eo quod capit, est ; *ubi* vero in eo quod capitur et circumscribitur. » *Liber sex. principiorum.*

car elle semble placer le fondement du prédicament dans la chose localisée. Or, s'il en était ainsi, la dénomination ne serait pas *extrinsèque*, mais *ab intrinseco;* et le prédicament ne mériterait pas le nom de *principe*.

C'est au contraire dans le *lieu* que le prédicament *ubi* a son fondement : *ubi* en effet, c'est le *lieu* considéré non pas d'une façon *absolue*, c'est-à-dire indépendante de l'objet localisé, mais au contraire relativement à l'objet localisé. C'est le *lieu*, en tant qu'il dénomme la chose localisée. C'est une dénomination *extrinsèque*, comme celle, par exemple, de *citoyen*, qui a son fondement dans la cité. Du reste, c'est la théorie de Gilbert lui-même ; par conséquent la distinction citée plus haut ne doit pas être considérée comme une contradiction, mais plutôt comme l'expression incomplète de sa pensée.

Une autre distinction à faire entre le *lieu* et le prédicament *ubi*, c'est que le mouvement local ou de translation n'est pas dans le *lieu*, mais dans le prédicament *ubi*. Le *lieu* en effet ne se meut pas, puisqu'il est *la surface d'un contenant immobile*. Le mouvement est dans le *mobile*, c'est-à-dire dans la chose localisée.

La manière dont Gilbert explique la propagation du son dans l'espace, nous montre une fois de plus que le réalisme du moyen âge cherchait à tout expliquer dans la nature, par des *formes*. Lorsqu'il nous dit que la *voix matérielle* de l'orateur engendre une multitude de *voix immatérielles*, qui transmettent aux oreilles des auditeurs les paroles prononcées, n'est-ce pas la preuve la

plus convaincante de cette tendance abusive à vouloir tout ramener à des formes ?

Gilbert est plus heureux quand il aborde les questions de métaphysique. Ainsi, lorsqu'il déclare que dans le composé humain, le corps seul, à l'exclusion de l'âme, occupe un lieu dans l'espace, parce que s'il en était autrement, on devrait dire que deux substances sont à la fois dans le même endroit, — ce qui est impossible — il a raison. Mais, au lieu de cette preuve indirecte, il aurait pu tirer de la nature même de l'âme une preuve directe. L'âme, étant une force simple et immatérielle, ne peut occuper une portion de l'espace.

A propos du prédicament de *position*, il y a trois points sur lesquels Gilbert ne s'est pas suffisamment expliqué.

D'abord les termes eux-mêmes de cette définition : *La position est l'ordre des parties d'un tout dans un lieu*, ne sont pas assez explicites. Dans quel sens en effet faut-il prendre le *tout* et les *parties?* Gilbert ne le dit pas. « Or, le *tout*, dit saint Thomas, peut s'entendre de trois manières : il y a le tout *universel*, le tout *potentiel*, et le tout *intégral*.

Le tout *universel*, c'est le genre ; les parties sont les espèces comprises dans le genre. Le tout *potentiel* est un être doué de facultés ou de pouvoirs qui en sont les parties ; telle est l'âme relativement à ses facultés. Le tout *intégral* est de deux sortes. L'un est constitué par les parties intégrantes de son essence : tel est l'homme dont l'essence est composée de matière et de forme.

Chacune de ces parties, prise en elle-même, ne peut exister séparément. L'autre est un *tout* dont les parties peuvent exister séparément; telle est, par exemple, la pomme ou la poire (1). »

Le *tout*, dont il est question dans la définition du prédicament *situs*, c'est le *tout intégral*. Ses parties considérées en elles-mêmes sont coordonnées entre elles. Mais en outre, considérées dans leur rapport avec le lieu occupé, elles peuvent aussi être coordonnées aux différentes parties de ce lieu. Or c'est précisément cet ordre, cette disposition des parties dans le lieu, qui constitue le prédicament de *position*.

Un second point que Gilbert n'a pas suffisamment expliqué, c'est la différence qui existe entre le prédicament *ubi* et le prédicament *situs*. Pourtant cette différence mérite d'être notée. En effet, si dans les deux prédicaments il y a localisation d'un objet, le prédicament *ubi* est la localisation d'un objet considéré dans sa *totalité*, tandis que le prédicament *situs* est la localisation de l'objet considéré dans la *coordination de ses parties avec les parties du lieu*.

Enfin Gilbert aurait dû s'expliquer davantage sur le *fondement* du rapport qui constitue le prédicament *situs*. La *position* est-elle le rapport tiré des parties du lieu à raison des parties de la chose localisée ? Ou bien n'est-elle pas plutôt un rapport tiré des parties de la chose localisée relativement aux parties du lieu ?

(1) Sancti Thomæ *Opuscula*, t. V, p. 128-216. L. Vivès, 1858.

Chacune de ces deux hypothèses a ses partisans. Gilbert adopte la seconde hypothèse. Où est la vérité ?

Les partisans de la première opinion s'appuient sur ce que, dans l'hypothèse contraire, la dénomination ne serait pas *ab extrinseco*. Le rapport *fondé* sur les parties de la chose localisée n'aurait pas son fondement en dehors de cette chose, et par conséquent ne mériterait pas le nom de *principe*.

Les partisans de la deuxième opinion prétendent que la dénomination *ab extrinseco* serait sauvegardée. Il en est, disent-ils, de la *position*, comme de la *passion*. La *passion*, quoique étant *subjectivement* dans l'objet qui la subit, dénomme néanmoins le *patient* d'une dénomination *extrinsèque*, parce qu'elle le dénomme à raison de l'agent, qui est *extérieur*. Ainsi, concluent-ils, dans le prédicament *situs*, les parties de l'objet localisé dénomment le *tout*, à raison des parties du lieu auxquelles elles se rapportent.

Saint Thomas est partisan de la première opinion. Cependant il avoue que les deux opinions peuvent se soutenir (1). Sans doute ; mais pourquoi ? parce que la seconde opinion, en apparence opposée à la première, au fond ne lui est pas contraire, parce qu'en définitive elle place le fondement de la catégorie, non pas dans les parties de l'objet localisé, mais plutôt dans les parties du lieu. Mais alors il est bien plus simple de dire que la *position* est la dénomination ou le rapport

(1) Sancti Thom. *Opusc.*, t. V, p. 128-216. L. Vivès, 1858.

tiré des parties du lieu à raison des parties de l'objet localisé. En résumé, le rapport exprimé par le prédicament *situs* a son fondement dans les parties du lieu, et son terme dans les parties correspondantes de l'objet localisé.

Gilbert a raison de dire que le *principe* de *position* est celui des *Six principes*, qui a le rapport le plus immédiat avec la substance matérielle. La chose est facile à comprendre. En effet, l'*étendue* est, de tous les accidents, celui qui affecte le plus immédiatement la substance matérielle. Or le prédicament de *position* est fondé précisément sur les parties de l'*étendue*. Il a donc le rapport le plus immédiat avec la substance matérielle.

Gilbert termine son traité des *Six principes* par le prédicament de la *possession*. Il a raison de distinguer d'abord différentes sortes de *possessions*, car toute possession n'est pas un *principe*. Pour que la *possession* mérite vraiment le nom de *principe*, elle doit exprimer un rapport *réel* et *extrinsèque* au sujet qui possède. Or il y a des *possessions* qui ne remplissent aucunement ces conditions. Ainsi, par exemple, l'homme possède des facultés ; il a des bras, une tête, etc. Mais cette manière de posséder n'exprime aucun rapport *extrinsèque* à la personne humaine ; elle appartient donc aux prédicaments *absolus*. Seuls les objets possédés, qui expriment un rapport réel et *extrinsèque* au sujet, tels que les armes et les vêtements, appartiennent au prédicament de *possession*.

Gilbert ne nous dit pas si ce prédicament convient à tous les êtres, par exemple aux animaux,

qui ont pour vêtement leur fourrure, et pour armes leurs griffes ou leurs cornes. D'après Aristote (1), les animaux n'ont pas le prédicament de *possession*. Pourquoi ? parce que leur fourrure et leurs griffes font partie de leur nature. Le rapport de ces objets n'est pas *extrinsèque* au sujet. Dès lors ces objets appartiennent aux prédicaments *absolus*.

Une difficulté se présente ici. Comment la *possession*, qui appartient au genre des accidents, peut-elle se fonder immédiatement sur la *substance*? Les vêtements, les armes sont en effet des *substances*. Gilbert ne paraît pas avoir songé à cette difficulté. Pour la résoudre, il importe de savoir que l'*accidence* peut s'entendre de deux façons : ou bien c'est quelque chose qui adhère accidentellement à la substance, comme la *quantité* et la *qualité* ; dans ce sens, la substance ne peut pas être un accident. Ou bien l'*accidence* consiste à posséder un terme *ad quem*, c'est-à-dire un rapport extrinsèque. Telle est l'*accidence* des *Six principes*. Or, dans ce dernier sens rien n'empêche que la substance ne remplisse le rôle d'*accident*. Ainsi les vêtements et les armes qui sont des substances, par suite de leur rapport avec le corps de l'homme, deviennent *adjacents* au corps, et sont pour lui des *accidents*.

Gilbert enseigne avec raison que le prédicament de *possession* reçoit *le plus et le moins*. Mais de quelle manière? La solution donnée par Gilbert sans doute est exacte ; mais elle n'est pas

(1) *Des animaux*, c. XV.

assez explicite. En effet, comme ce prédicament est fondé sur la *substance*, qui ne reçoit pas *le plus et le moins*, il paraît étrange d'affirmer que ce prédicament reçoit cependant *le plus et le moins*.

Pour résoudre la difficulté, il importe de remarquer que *le plus et le moins* peuvent s'entendre ici de deux manières : premièrement pour un même sujet *dénominateur*. Dans ce sens, *le plus et le moins* ne se disent pas de la *possession*. On ne dit pas en effet que l'homme est plus ou moins vêtu à raison d'un seul vêtement, plus ou moins armé à raison d'une seule arme. Secondement, *le plus et le moins* peuvent s'entendre de la présence de plusieurs sujets *dénominateurs*, par exemple de plusieurs vêtements, de plusieurs armes. Dans ce sens on peut affirmer que l'homme est plus ou moins vêtu, plus ou moins armé, suivant qu'il a plus ou moins d'armes, plus ou moins de vêtements.

On ne peut en dire autant du prédicament *quando*, car il n'y a qu'un temps pour un même mouvement; ni du prédicament *ubi*, car il n'y a qu'un lieu pour un même corps; ni même du prédicament *situs*, car à chaque partie de l'objet localisé correspond une seule partie d'espace.

Pour achever cette critique, nous devons dire un mot de la théorie *du plus et du moins*, qui termine le *Livre des six principes*.

Cette théorie *réaliste*, qui explique l'origine *du plus et du moins* dans les êtres, par une participation plus ou moins grande à des *formes* supérieures, est défectueuse.

Voici des hommes qui ont plus ou moins de

science et de vertu : d'après Gilbert et les réalistes, il faudrait dire que ces hommes reçoivent leur science et leur vertu, de certaines formes supérieures planant en quelque sorte au-dessus de l'humanité, qu'ils sont plus ou moins savants, plus ou moins vertueux, suivant qu'ils approchent *plus ou moins* de certaines *formes* appelées la *vertu* et la *science*.

Une pareille théorie ne peut se soutenir. L'origine *du plus et du moins*, dans la vertu et dans la science, doit donc être cherchée ailleurs que dans des *formes* chimériques, dont la réalité n'a jamais existé que dans l'imagination des réalistes.

C'est dans les théories que Gilbert a le tort d'écarter, qu'on peut trouver l'explication de cette origine. Il combat ceux qui prétendent que l'origine *du plus et du moins* dans les êtres doit être placée dans la substance, ou dans les accidents qui affectent la substance. Il a tort.

Sans doute, la substance ne peut, comme le dit Gilbert, recevoir dans son essence le plus et le moins, puisque les essences sont indivisibles. Mais ce n'est pas une raison pour qu'elle ne soit pas le principe premier de la variété que l'on remarque entre les individus, et, dans le même individu, aux différentes époques de son existence.

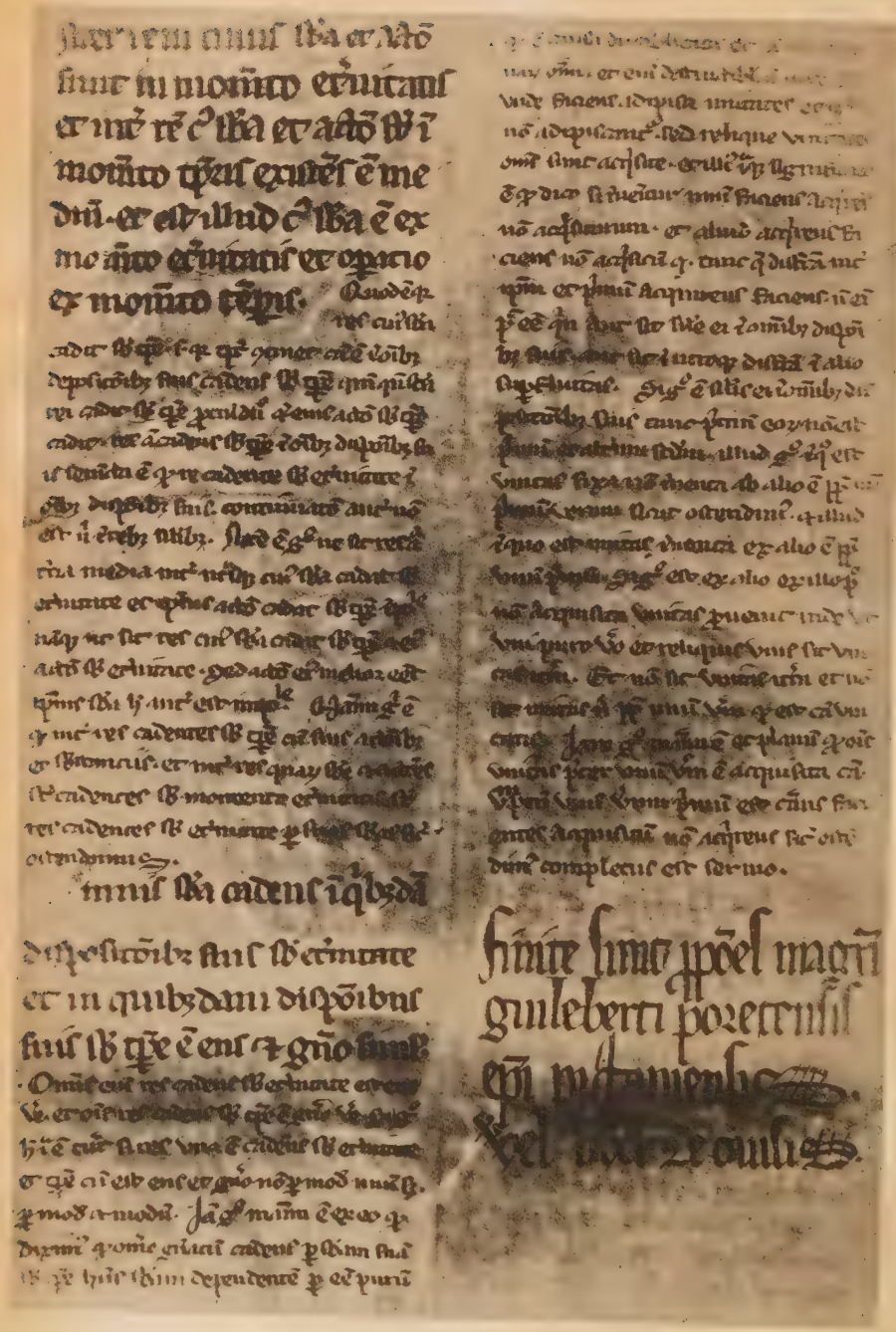
Du reste, qu'est-ce qui fait la différence, *le plus ou le moins* entre les individus d'une même espèce? Ce sont les accidents. Or ces accidents, d'où viennent-ils? Il est clair qu'ils ne peuvent avoir leur origine ailleurs que dans la substance. Seulement, tandis que la substance, comme es-

sence, est identique, immuable dans les individus les accidents varient et passent.

Si Gilbert avait été, en métaphysique comme en logique, un disciple d'Aristote, il aurait trouvé dans la philosophie du Stagirite la solution du problème posé. Aristote lui aurait appris que, dans l'homme, la forme et la matière, c'est-à-dire, l'âme et le corps, sont la source des accidents, et par conséquent des différences qui caractérisent les individus.

D'après cette critique, on a pu voir que la métaphysique n'est pas absente du *Livre des six principes*. Cela n'a rien d'étonnant. En effet, les catégories de l'entendement expriment les manières d'être des choses ; elles ont leur origine dans la nature même des êtres. Par conséquent il est impossible d'étudier à fond les catégories, sans toucher à la métaphysique.

Mais au fond le *Livre des six principes* est un ouvrage de logique. A ce titre il est précieux pour nous ; car il nous montre dans Gilbert, le logicien délié, subtil. En même temps, par l'estime dont il jouissait dans les écoles, il nous donne une idée assez exacte de la dialectique au moyen âge.



Reproduction par la phototypie de la dernière page du *Liber de causis* (manuscrit de Bruges).

CHAPITRE IV.

LE MÉTAPHYSICIEN.

LE LIBER DE CAUSIS (LIVRE DES CAUSES).

Article I. — Authenticité. Discussion historique.

Les Catalogues de Sanderus (1), de l'*Histoire littéraire de la France* (2) et de Laude (3), inscrivent le *Liber de causis* au nombre des ouvrages de Gilbert de la Porrée. De fait, la Bibliothèque de Bruges possède un manuscrit très ancien du *Liber de causis* avec cette suscription : *Finite sunt propositiones magistri Guileberti Porecensis, episcopi Pictaviensis, vel Liber de causis* (4).

Nous pourrions peut-être, sur la foi de ces témoignages très recommandables par leurs auteurs, passer immédiatement à l'analyse de l'ouvrage. Mais comme certains historiens connus de la philosophie scolastique ont gardé le silence

(1) Sander. *Biblioth. Belgica* Mss in-4, 1ª pars. 199. Insulis, 1641.

(2) *Hist. littér. de la Fr.* t. XII.

(3) *Biblioth. Bruges.* N. 463, catal. Mss p. 398, publié en 1869.

(4) Mss 2 col., 6 feuillets, commencement du XIIIe siècle.— Le *c* dans Porecensis est évidemment une faute du copiste.

sur le manuscrit de Bruges (1), ou du moins n'ont pas inscrit le *Liber de causis* parmi les œuvres de Gilbert de la Porrée (2), la discussion de l'authenticité du manuscrit de Bruges, de l'origine du *Liber de causis*, s'impose à nous.

Quel est le véritable auteur du *Liber de causis* ? Question intéressante, si l'on songe que les historiens les plus récents du *Liber de causis* n'ont pu résoudre le problème, et ont abouti plus ou moins explicitement à cette conclusion : l'auteur est encore inconnu, *adhuc jub judice lis est.*

Notre avis est que le *Liber de causis*, sinon pour le fond, du moins pour l'exposition de la doctrine et la forme de l'argumentation, doit être attribué à Gilbert de la Porrée.

Sans doute, messieurs Jourdain, Ravaisson, qui parlent incidemment de l'origine du *Liber de causis*, ne font à ce sujet aucune allusion à Gilbert de la Porrée. Mais leur silence sur le manuscrit de Bruges et les témoignages, pourtant respectables, de Sanderus et des auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, est déjà une présomption en faveur de notre thèse. Car, supposé que ces historiens, dont la science, d'ailleurs, est incontestable, aient connu le manuscrit de Bruges, et les témoignages en faveur de son authenticité ; lors même qu'ils ne les auraient pas acceptés, ils devaient cependant en dire un mot, ne fût-ce que pour les réfuter. Cette présomption augmente, si l'on songe que, dans leur conclusion, ils avouent qu'on ne connaît pas encore

(1) Ritter.
(2) Hauréau.

avec certitude le véritable auteur du *Liber de causis*.

M. Jourdain, dans ses *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, en est réduit à de pures conjectures sur l'origine du *Liber de causis* :

« Je place ce livre parmi les ouvrages d'Aristote, parce qu'il lui a été longtemps attribué, et que les commentateurs de ce philosophe, par exemple Albert et saint Thomas, ont cru devoir aussi le commenter. On paraît n'en avoir jamais bien connu le véritable auteur (1). »

« Le *Livre des causes*, dit M. Ravaisson, est une production apocryphe du temps de Proclus (2). »

« N'oublions pas, écrit M. Hauréau, de parler ici d'un autre ouvrage qui n'eut pas alors (au moyen âge) moins de succès, moins de renommée. Transmis par les Juifs à nos docteurs (scolastiques), comme un opuscule du fonds aristotélique, accepté dès l'abord par des arbitres peu éclairés, comme contenant le dernier mot de la doctrine du Lycée, il eut à ce titre une prodigieuse fortune. Nous voulons parler du *Liber de causis*. »

« Le *Liber de causis* fut transmis à nos docteurs scolastiques, accompagné d'une glose. Cette glose, que l'on rencontre dans tous les manuscrits des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, fut attribuée d'abord au disciple d'Avicenne, Al-Farabi. Elle porte le nom de ce docteur dans le manuscrit du roi n° 6318, et dans le manuscrit 1778 de la Sorbonne. Plus tard

(1) Jourdain, *Rech. crit. sur l'âge et l'origine des traduct. lat. d'Aristote*, p. 183.

(2) Ravaisson, *Métaphys. d'Aristote*, t. II, p. 555.

on eut à cet égard d'autres renseignements ; et l'on connut le véritable auteur de la glose. Albert le Grand l'a désigné sous le nom de David le Juif. »

« On ignora plus longtemps, et l'*on ne sait pas bien encore* le nom du philosophe qui mit en ordre les sentences commentées par David le Juif (1) ».

Ainsi M. Hauréau distingue, dans le *Liber de causis*, les propositions et la glose de ces propositions. Sur la foi d'Albert le Grand, il attribue la glose à David le Juif. Quant aux propositions elles-mêmes, il déclare qu'on n'en connaît pas encore l'auteur.

Dans une seconde édition de son ouvrage, l'historien de la *Philosophie scolastique* indique le manuscrit de Bruges dont nous avons parlé ; puis il ajoute :

« Aristote, saint Augustin, Al-Farabi, Avempace *et même Gilbert de la Porrée* ont été d'abord et tour à tour considérés comme les auteurs du texte seul, ou du texte et du commentaire confondus. Mais, suivant Albert le Grand, toutes ces attributions sont également fausses (2) ».

Nous verrons, d'après le texte d'Albert le Grand, ce qu'il faut penser de ce témoignage.

MM. Hauréau, Ravaisson et Jourdain ne nous ont donc pas donné de solution certaine

(1) Hauréau, *De la philos. scol.*, 1re édit., t. I, p. 382-383-384.

(2) Hauréau, *Hist. de la phil. scol.*, 2e édit., IIe partie, t. I, p. 46 et 47.

sur l'origine du *Liber de causis*. Du reste, les témoignages d'Albert le Grand et de saint Thomas, sur lesquels ils fondent leur opinion, ne s'accordent pas entre eux. Il leur était donc difficile d'en tirer des conclusions certaines.

M. Jourdain se contente d'apporter les témoignages d'Albert le Grand et de saint Thomas, sans se prononcer pour l'un plutôt que pour l'autre (1).

M. Ravaisson paraît adopter tantôt l'opinion de saint Thomas, tantôt celle d'Albert le Grand. Il distingue dans le *Liber de causis* les théorèmes et leur démonstration. Relativement à l'origine des théorèmes, il adopte le témoignage de saint Thomas, tandis que pour leur démonstration il suit l'opinion d'Albert le Grand.

« Ce livre, tel qu'il nous est parvenu, est composé de théorèmes et de démonstrations. Les théorèmes, qui sont un extrait de la « Στοιχείωσις θεολογική » de Proclus (2), sont seuls attribués à Aristote (3). Les démonstrations sont un extrait, fait par un juif nommé David, des commentaires composés sur les théorèmes par Al-Farabi, Avicenne et Algazel (4). »

M. Hauréau, qui semble s'en rapporter au témoignage d'Albert le Grand, cite néanmoins celui de saint Thomas. Puis il ajoute en forme

(1) *Recherches crit. sur l'âge et l'origine des traduct. lat. d'Aristote*, p. 184.

(2) Opinion de saint Thomas.

(3) Opinion de plusieurs scolastiques, et en particulier d'Albert le Grand.

(4) Opinion d'Albert le Grand. — Ravaisson, *Métaph. d'Aristote*, t. II, p. 555.

de conclusion : « L'opinion de saint Thomas ne fut pas mieux reçue que celle d'Albert (1). »

Puisque les témoignages d'Albert le Grand et de saint Thomas sont les sources où ont puisé les historiens qui ont parlé de l'origine du *Liber de causis*, il importe de citer ici ces témoignages :

« David le Juif a composé, d'après les écrits d'Aristote, d'Avicenne, d'Algazel et d'Al-Farabi, un traité auquel il a joint un commentaire, à la manière d'Euclide, qui pose ses théorèmes et les démontre ensuite dans ses commentaires (2).

« Al-Farabi a composé un semblable traité, sous le titre de *De Bonitate pura* ; Algazel, sous celui de *Flos divinorum*. Les disciples d'Avicenne l'intitulent : *De lumine luminum*, et les disciples d'Aristote : *De causis causarum*. »

« David, ainsi que nous l'avons dit, composa ce traité d'après la lettre d'Aristote : *De principio universi esse*, et il y ajouta beaucoup de choses tirées d'Avicenne et d'Al-Farabi (3). »

(1) Hauréau, *De la philos. scol.*, 1re édit., t. I, p. 384.

(2) David Judæus quidam ex dictis Aristot. Avicen. Algazel et Alpharab. congregavit, per modum theorematum ordinans ea, quorum commentum ipsemet adhibuit, sicut et Euclides in geometricis fecisse videtur : sicut enim Euclidis commento probatur theorema quodcumque ponitur, ita et David commentum adhibuit, quod nihil aliud est nisi probatio theorematis propositi. — *Opera Alberti Magn.* — *Causar. primar. Tract.* in-folio, t. V. Lugdun. 1651.

(3) « Talem autem tractatum Alpharab. inscripsit : « *De Bonitate pura* ». Hujusmodi autem tractatum Algazel vocavit : « *Florem divinorum* ». Avicennam autem secuti, magis proprie : « *De lumine luminum* » eum appellant. Aristot. autem secuti vocaverunt hunc librum : « *De causis causarum* » — David autem, sicut ante jam diximus, hunc librum

Ce texte ne fait aucune allusion à Gilbert de la Porrée. Par conséquent, M. Hauréau nous paraît aller trop loin lorsqu'il croit y trouver une preuve contre l'authenticité du manuscrit de Bruges (1).

Voici maintenant le témoignage de saint Thomas :

« On trouve, sous forme de propositions, des traités sur les premiers principes. Il y a, par exemple en grec, du platonicien Proclus, un ouvrage intitulé : *Elevatio theologica*, qui contient 209 propositions. Il existe en arabe un livre connu chez les Latins sous le titre de : *De causis*. Il a été traduit de l'arabe, car il n'existe pas en grec (2). Il est probable que quelque philosophe arabe l'aura extrait de l'ouvrage de Proclus, où se trouvent exposées, avec beaucoup plus de développements, toutes les matières qu'il contient (3). »

collegit ex quadam Aristotelis epistola, quam *De principio universi esse* composuit, multa adjungens de dictis Avicennæ et Alpharabii ». *Opera Alb. Magn. Causar. primar. Tract.* in-folio, t. V. Lugd. 1651.

(1) Hauréau, *Hist. de la philos. scol.*, 2e édit., 2e partie, t. I, p. 46-47, Paris, 1880.

(2) « Inveniuntur igitur quædam de primis principiis conscripta per diversas propositiones distincta, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates, et in græco quidem invenitur, scilicet traditus liber Proculi Platonici continens ducentas et novem propositiones, qui intitulatur : *Elevatio theologica*. In arabico vero invenitur hic liber, qui apud Latinos *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum, et in græco penitus non haberi. » — *Opera S. Thomæ*, t. IV, *Expositio in librum* : *De causis*, p. 1, in-folio, edit. Antverpiæ. Anno 1616.

(3) « Unde videtur ab aliquo philosophorum Arabum ex prædicto libro Proculi excerptus, præsertim, quia omnia quæ in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo. » — *Opera S. Thomæ*, t. IV, *Expositio in librum* : *De causis*, p. 1, in-folio, edit. Antverpiæ, anno 1616.

Les témoignages de saint Thomas et d'Albert le Grand ne sont donc pas d'accord entre eux. Saint Thomas, en effet, croit que la doctrine du *Liber de causis* a été empruntée à l'*Elevatio theologica* de Proclus, disciple de Platon. Au contraire Albert le Grand est d'avis que le *Liber de causis* est un extrait de la philosophie d'Aristote et de la philosophie arabe, et même, dans une certaine mesure, l'œuvre de David le Juif.

Pourtant saint Thomas devait connaître l'opinion d'Albert le Grand, puisqu'il avait été son disciple. Du reste, cette incertitude sur l'origine du *Liber de causis*, nous la retrouvons dans les manuscrits du XIII^e^ et du XIV^e^ siècle. Ces manuscrits en effet sont inscrits sous des titres divers, tantôt sans nom d'auteur, tantôt avec des noms d'auteurs différents, quelquefois avec des indications manifestement fausses. C'est ainsi que quelques-uns de ces manuscrits sont bien à tort attribués à Aristote.

« Dans un manuscrit fort ancien, dit M. Jourdain, le *Livre des causes* est intitulé : *Canones Aristotelis de essentia puræ bonitatis expositæ ab Alfarabio* (1); dans un autre il se termine par ces mots : *Completus sermo noster de essentia puræ bonitatis* (2); dans un troisième, par ceux-ci : *Completus est sermo de pura bonitate* (3); ailleurs par cette note écrite d'une main récente : *expliciunt canones Aristotelis de puro æterno, sive de intelligentia, sive de esse, sive de essentia puræ*

(1) *Biblioth. nat.* ancien fonds, Mss lat. 8802.
(2) Ibidem, 6506.
(3) Ibidem, 6296.

bonitatis, sive de causis, expositi ab Alfarabio (1). »

La variété de ces indications est une preuve qu'elles n'étaient pas dans l'original. D'ailleurs, suivant M. Hauréau, le nom d'Aristote est une fausse indication (2). Il sera facile de s'en convaincre par l'exposé de la doctrine.

Le nom d'Al-Farabi, trouvé dans les manuscrits 6318, 6319, 8802 et 1778 (3), est-il plus exact? M. Hauréau ne le croit pas. Il incline vers l'opinion d'Albert le Grand, qui attribue cette glose à David le Juif, dont le nom existerait dans quelques manuscrits.

« Cette glose se trouve à la Bibliothèque nationale avec ou sans le nom de David, dans les manuscrits du roi 6296, 6298, 6318, 6319, 6322, 6323, 6325, 6506, 8802 ; dans les manuscrits de la Sorbonne : 930, 935, 1582, 1778 ; dans les manuscrits de Saint-Victor : 30 et 209 ; et dans un manuscrit de Saint-Germain sous le n° 602 (4). »

Nous n'avons pas trouvé dans les manuscrits de la Bibliothèque nationale le nom de David le Juif. Du reste, cela importe peu; car si nous admettons, avec M. Hauréau, que le nom de David le Juif se trouve dans quelques manuscrits du XIV^e^ siècle, et même de la fin du XIII^e^ siècle, cela prouve simplement que le témoignage d'Albert le Grand avait rencontré quelques partisans.

Reste à examiner la valeur de ce témoignage

(1) *Biblioth. nat.* M^ss^ lat. 6318. — *Rech. crit. sur l'âge et l'orig. des traduct. lat. d'Aristote.*

(2) *De la phil. scol.*, 1^re^ édit., t. I, p. 382.

(3) Fonds latin. Biblioth. nat.

(4) Hauréau, *De la phil. scol.*, 1^re^ édit., t. I, p. 382-83-4.

Albert le Grand nous dit que David le Juif a extrait, du moins en partie, la doctrine du *Liber de causis*, d'une *Lettre* d'Aristote sur *le principe du monde* (1).

La *Lettre* dont veut parler Albert le Grand, est la *Lettre* d'Aristote à Alexandre *sur le monde* (2). Elle a pour titre, dans l'édition des œuvres d'Aristote (3) : Αριστοτελους περί κόσμου πρός Αλεξανδρον. Or, cette lettre est absolument étrangère au contenu du *Liber de causis*. Du reste, comme nous le verrons, la doctrine du *Liber de causis* n'est pas la doctrine d'Aristote. Nous ne pouvons donc pas accepter ici le témoignage d'Albert le Grand. Par conséquent nous pouvons légitimement conclure que, ni l'autorité d'Albert le Grand, ni le témoignage de ceux qui l'ont suivi, ne prouvent contre l'authenticité du manuscrit de Bruges.

Nous acceptons au contraire le témoignage de saint Thomas. En effet, nous reconnaissons volontiers, — et nous le prouverons — que la doctrine du *Liber de causis*, au moins pour les propositions, a été tirée de l'*Elevatio theologica* de Proclus. Mais en même temps nous tenons à établir que ce témoignage peut se concilier parfaitement avec l'authenticité du manuscrit de Bruges.

Nous avons examiné les témoignages qui pa-

(1) *Opera Albert. Magn. Caus. prim. Tract.* in-folio, t. V.

(2) Ce n'est pas le lieu d'examiner si cette lettre, comme quelques-uns l'ont cru, est apocryphe.

(3) In-4, t. III, p. 627, éd. Firm. Didot, Paris, 1854.

raissaient contraires à l'authenticité du manuscrit de Bruges. Cette critique nous a montré que ces témoignages ne pouvaient en rien infirmer cette authenticité. C'est déjà une preuve indirecte en faveur de notre thèse. Mais il nous faut maintenant confirmer cette authenticité par quelques preuves positives.

Le manuscrit de Bruges, considéré comme authentique par Sanderus, les *Bénédictins* de Saint-Maur, et par Laude (1), se compose de six feuillets (2). Il est réuni à deux traités de médecine, et suivi d'un supplément de trois feuillets sans aucun nom d'auteur.

De tous les manuscrits du *Liber de causis*, celui de Bruges paraît être le plus ancien. Il est des premières années du XIII^e^ siècle, tandis que les autres sont de la fin du XIII^e^ et même du XIV^e^ siècle. La suscription a son importance, car elle reproduit les titres de Gilbert de la Porrée. Ce qui ajoute encore à sa valeur, c'est qu'elle est de la même date, de la même main que le manuscrit, et termine le *Liber de causis*, tandis que dans les autres manuscrits, les noms d'auteurs sont d'une main étrangère, d'une date postérieure quelquefois d'un siècle entier, et généralement écrits à la marge d'un feuillet.

De plus, le manuscrit de Bruges a un titre sous corne: *Propositiones magistri Guileberti Porecensis*

(1) Et par les conservateurs actuels de la Bibliothèque de Bruges.

(2) Mss à deux colonnes, réglées à la pointe, avec titres des chapitres à l'encre rouge, vélin, in-4.

episcopi Pictaviensis, vel Liber de causis, cum commento (1).

Ce titre n'est pas sans importance pour l'authenticité du manuscrit, car non seulement il indique, comme la suscription, les qualités de Gilbert de la Porrée, mais en outre il est de la même date que le manuscrit.

Point de fausse indication dans le manuscrit de Bruges, tandis qu'en général les autres manuscrits commencent par l'indication inexacte de *canones Aristotelis*. De même le titre de « *Liber de causis* » est plus exact que celui de *De essentia puræ bonitatis*, qu'on trouve dans certains manuscrits de la Sorbonne.

Quant au traité du *Liber de causis*, il est dans le manuscrit de Bruges exactement le même que dans les autres manuscrits. Il n'y a guère que des différences de mots : différences qui doivent être attribuées aux copistes, peut-être même aux disciples de Gilbert, car il est à supposer que Gilbert avait enseigné ce traité à ses disciples.

Ce qu'il importe de remarquer encore en faveur de l'authenticité du manuscrit de Bruges, c'est qu'avant Gilbert de la Porrée, le *Liber de causis* n'était pas connu des philosophes scolastiques. En effet, celui qui passe pour en avoir parlé le premier est Alain de l'Isle. M. Hauréau croit que le *Liber de causis* était connu à la fin du

(1) Ce *commentum* n'est pas un commentaire des propositions. C'est un traité des corps célestes ; il n'est pas de Gilbert de la Porrée.

XII[e] siècle, en particulier par Alain de l'Isle (1).

M. Jourdain est également d'avis qu'Alain de l'Isle a connu le *Liber de causis* (2). Nous trouvons en effet, dans le traité *De fide catholica* d'Alain de l'Isle, quelques expressions du *Liber de causis*, telles que : *Anima est in horizonte æternitatis et ante tempus* » (3).

Du reste l' *Anti-Claudianus* d'Alain de l'Isle est, en certains endroits, le reflet de la doctrine du *Liber de causis*. Nous y voyons en effet la Cause première, Dieu, engendrer la *Noys* (c'est-à-dire l'Intelligence universelle). — La *Noys* donne naissance aux esprits (c'est-à-dire aux intelligences particulières). — L'Ame universelle à son tour engendre les âmes individuelles. — La Nature produit le Corps universel ; et ce Corps donne naissance aux corps particuliers.

Nous avons là, comme nous le verrons, la doctrine générale du *Liber de causis*.

Si nous remarquons enfin qu'Alain de l'Isle a connu Gilbert de la Porrée, qu'il a été son disciple, nous aurons dans ces témoignages divers la confirmation de l'authenticité du manuscrit de Bruges.

Mais si nous croyons à l'authenticité de ce manuscrit, nous n'avons pas la prétention d'attribuer à Gilbert le fonds de la doctrine du *Liber de causis*. Nous pensons, avec saint Thomas, que cette doctrine a été empruntée à la philosophie

(1) Hauréau, *De la Philos. scol.*, 1[re] édit., t. I, p. 383.

(2) Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traduct. lat. d'Aristote*, p. 183 et 278.

(3) *Tract. De fide catholica*, c. 30.

néoplatonicienne de Proclus, au traité qui a pour titre : Στοιχείωσις θεολογική (1), et qui comprend 211 propositions. Pour le prouver, nous mettrons en regard des théorèmes du *Liber de causis* les propositions de Proclus. Quant à la disposition des propositions, à l'ordonnance de la matière, à la forme de la démonstration, nous avons lieu de croire qu'elles sont de Gilbert de la Porrée.

Mais comment Gilbert de la Porrée a-t-il pu connaître la doctrine de Proclus?

La langue de Proclus est la langue grecque. Or Gilbert savait le grec. En outre, il connaissait la philosophie des disciples de Platon. Car dans ses *Commentaires* sur Boèce il nous apprend, au sujet de la matière première, que les disciples de Platon n'entendaient pas, comme leur maître, le mot ὕλη.

Du reste, il n'était pas nécessaire à Gilbert de la Porrée d'avoir entre les mains le texte des ouvrages de Proclus. Il a pu connaître ces ouvrages par les traductions latines de la philosophie arabe, qui ont transmis à l'Occident, du moins en partie, la philosophie grecque. Nous savons en effet que les traductions latines de cette philosophie ont dû paraître dans la première moitié du XII^e^ siècle (2). Par conséquent Gilbert de la

(1) « Πρόκλου διαδόχου Πλατωνικου Στοιχείωσις θεολογική » — (Procli successoris Platonici *Institutio theologica*), in-4, Parisiis, édit. Ambr. Fir. Didot., 1855. — C'est l'*Elevatio theologica* dont parle saint Thomas. Mais celui-ci indique 209 propositions, tandis que l'édition Firm. Didot en compte 211.

(2) *Rech. crit. sur l'âge et l'orig. des traduct. lat. d'Aristote*, p. 114.

Porrée, qui est mort en l'année 1154, a pu connaître ces traductions.

Mais savons-nous si les ouvrages de Proclus ont été traduits en arabe? Oui, aujourd'hui nous le savons. La philosophie grecque, en particulier la philosophie néoplatonicienne, a été transmise aux Arabes par David de Nerken, élève de l'école d'Athènes sous Proclus:

« David de Nerken était resté à peu près inconnu jusqu'au moment où Neumann (1) publia en 1829, dans le *Nouveau journal asiatique*, une étude très intéressante sur ce philosophe (2). »

En voici un extrait: « David l'Arménien, philosophe remarquable, est, à l'exception de quelques docteurs arméniens, presque inconnu à tout le monde savant. Son nom ne se trouve nulle part dans les différentes histoires des systèmes philosophiques. On le cherchera en vain chez Brucker, chez Tennemann, ou chez de Gerando. Et, ce qui est encore plus remarquable, on ne trouve rien de satisfaisant sur lui, ni dans l'ancienne ni dans la nouvelle édition de la bibliothèque grecque de Fabricius. Le savant Buhle se contente de dire (3): *Davides quisnam ille fuerit, et quando vixerit, incertum est.* Le seul savant qui, bien qu'il ne sût pas la langue arménienne, ait reconnu que David, le philo-

(1) M. Neumann était professeur et membre de l'Académie Arménienne de Saint-Lazare de Venise, et de la Société Asiatique de Paris.

(2) *Nouvelle Biographie générale*, t. XIII.

(3) Arist. *Oper. omn.*, 1, 298.

sophe arménien, est le même qui a écrit des commentaires sur la philosophie grecque, c'est le célèbre bibliothécaire Morelli (1). »

David de Nerken est né au v^e^ siècle de l'ère chrétienne. Il vint étudier à Athènes sous Syrianus, précepteur de Proclus, et très probablement aussi sous Proclus (2) qui succéda, jeune encore, à Syrianus dans les chaires d'Athènes. A la fin du v^e^ siècle, David avait atteint l'apogée de sa renommée. Il mourut au commencement du sixième siècle (3).

M. Barthélemy Saint-Hilaire lui a consacré une notice étendue dont nous citerons seulement quelques lignes :

« Les œuvres de David, indépendamment de leur valeur propre, en ont une autre toute relative, et qui n'est point à dédaigner. Elles sont dans l'histoire de la philosophie un des anneaux de la longue chaîne intellectuelle qui unit l'antiquité aux temps modernes. David représente le mouvement philosophique de la Grèce, se propageant en Arménie, et contribuant pour sa part à celui que développèrent les Arabes un peu plus tard. La gloire de David sera de représenter son pays en philosophie, comme il le représentait aux écoles d'Athènes (4). »

Ainsi les premières traductions de la philosophie grecque ont été faites en syriaque sur le

(1) Neumann, *Journal Asiatique*, t. III, p. 64. — Ibidem, p. 147.

(2) Proclus né en 412, mort en 485.

(3) *Nouvelle Biographie générale*, Firmin-Didot, Paris, 1861.

(4) *Nouvelle Biographie générale*, t. XIII.

texte grec, par des Juifs ou des chrétiens, en particulier par David de Nerken, du v^e^ au vi^e^ siècle de notre ère.

Contrairement à une opinion généralement répandue dès le xvi^e^ siècle, ce n'est pas Averrhoès qui a le premier traduit en arabe la philosophie grecque : M. Reinaud (1) et M. Renan (2) l'ont prouvé.

Du reste, Averrhoès ne savait pas le grec ; il n'a fait que traduire des versions syriaques. Et encore ce n'est pas lui qui a fait les premières traductions ; car le manuscrit arabe n° 582 de la Bibliothèque nationale, qui contient des traités d'Aristote, est de la fin du ix^e^ ou du commencement du x^e^ siècle. Or Averrhoès vivait au xii^e^ siècle (3).

Ce qu'il importe de dire, pour terminer cette critique historique de l'authenticité du *Liber de causis*, c'est que David de Nerken a composé en arménien et en grec un traité sur les *Principes des choses*. Ce traité, dont le titre correspond à celui du *Liber de causis*, n'aurait-il pas été une des sources du *Liber de causis ?* Enfin, si nous ajoutons que David de Nerken a traduit la *Lettre* d'Aristote à Alexandre sur le *Principe du monde* (4), ne nous serait-il pas permis de conclure que David l'Arménien, philosophe dont le nom était resté dans l'obscurité, est le même

(1) *Catalogue des manuscrits arabes de la Biblioth. nationale.*

(2) *Averrhoès et l'Averroïsme*, p. 37.

(3) *Nouvelle Biographie générale.*

(4) Neumann, *Journal Asiatique*, t. III, p. 147.

que ce David le Juif auquel Albert le Grand attribue la vulgarisation du *Liber de causis ?*

Ce qu'il y a de certain, c'est que l'histoire du XII^e^ siècle garde le silence le plus absolu sur ce David le Juif dont parle Albert le Grand. Cependant, s'il y avait eu au XII^e^ siècle un philosophe de ce nom, qui aurait fait connaître à l'Occident le traité du *Liber de causis*, il est à présumer que l'histoire ne l'aurait pas oublié.

Nous pourrions peut-être dès à présent tirer de cette critique historique une conclusion favorable à notre thèse. Cependant, avant de conclure définitivement, nous voulons d'abord analyser le *Liber de causis*, et puis examiner la doctrine.

Article II. — Analyse ou Exposition sommaire du « Liber de causis ».

Nous allons formuler successivement les différentes propositions du *Liber de causis*, dans l'ordre où elles nous ont été transmises. Nous mettrons en regard les propositions correspondantes de la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus ; et nous donnerons la démonstration résumée de chacune des propositions.

Le *Liber de causis* comprend trente-une ou trente-deux propositions. Il y en a trente-une dans le manuscrit de Gilbert, et trente-deux dans certains autres manuscrits (1).

1re Proposition. — Dans l'ordre des causes universelles, toute cause première a plus d'influence sur son effet que la cause seconde (2).

La raison de cette *influence*, c'est que la cause première est le principe des causes secondes.

C'est la cause première qui produit dans un

(1) Cette différence tient à ce que, dans le manuscrit de Gilbert, la 4e et la 5e prop. sont réunies.

(2) « Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum, quam causa universalis secunda. » — Fol. 1, col. 1. *Liber de causis.*

Πᾶν τὸ ὑπὸ τῶν δευτέρων παραγόμενον, καὶ ἀπὸ τῶν πρωτέρων καὶ αἰτιωτέρων παράγεται μειζόνως, ἀφ' ὧν καὶ τὰ δεύτερα παρήγετο. Proc Στοιχείωσις θεολογική. Edit. Ambr. Firmin-Didot, in-4°, p. 70. — Parisiis, 1855.

être ce qu'il y a en lui de plus intime, c'est-à-dire l'*existence.*

Les causes secondes ne font qu'ajouter à l'*existence*, des *effets* subordonnés à l'existence elle-même, de telle sorte que ces effets peuvent disparaître, sans que l'existence soit détruite.

Voici un homme : il est l'effet d'une série de causes. Trois causes pour le moins concourent à le former. Une première cause, l'*Etre*, lui donne l'existence en tant qu'*être* ; une seconde cause, la *Vie*, fait de cet être un *vivant ;* enfin une troisième cause, la *Raison*, fait de ce vivant un *être raisonnable.* Supprimez la raison, il restera la vie; enlevez la vie, il reste encore un être.

Par conséquent, dans l'homme, la raison et la vie qui sont les effets de la Raison et de la Vie, causes universelles, mais causes secondes relativement à l'*Etre*, cause première, peuvent être détruites, sans que disparaisse l'existence qui est l'effet de l'*Etre universel* ou cause première. Il est donc vrai que toute cause première a sur son effet plus d'influence, une influence plus durable, que la cause seconde.

2e Proposition. — Tout être supérieur, ou bien est supérieur à l'Eternité et est avant l'Eternité, ou bien est avec l'Eternité, ou bien enfin est après l'Eternité et au-dessus du Temps (1).

L'Etre qui est avant l'Eternité, c'est la cause

(1) « Omne esse superius aut est superius æternitate et ante ipsam, aut est cum æternitate, aut est post æternitatem et supra ipsum tempus. » — Fol. 1, col. 2.

Πᾶν τὸ ὄντως ὂν ἢ πρὸ αἰῶνός ἐστιν, ἢ ἐν τῷ αἰῶνι, ἢ μετέχον αἰῶνος. — Proc. Στοιχείωσις θεολογική, p. 80.

des causes, la Cause première par excellence. L'Eternité vient de la Cause première, par conséquent elle doit être postérieure à elle. L'être qui va de pair avec l'Eternité, c'est l'*Intelligence* qui est simple, invariable comme l'Eternité. Enfin l'être qui est après l'Eternité et au-dessus du Temps, c'est l'Ame qui est placée en quelque sorte sur la frontière de l'Eternité et du Temps. L'Ame est au-dessus du Temps, parce qu'elle est la cause du Temps.

3e Proposition. — Toute âme de premier ordre possède trois sortes d'opérations : une opération animale, une opération intellectuelle, et une opération divine (1).

L'origine de cette triple opération, ce sont les rapports de l'Ame avec l'Intelligence et la Cause première qui sont au-dessus d'elle, et avec les corps qui lui sont subordonnés. Il résulte de ces rapports, que l'Ame est en effet le théâtre de trois opérations différentes : d'une opération divine par la création de son être ; d'une opération intellectuelle par l'exercice en elle de l'Intelligence ; enfin d'une opération animale, lorsqu'elle met les corps en mouvement par la communication de la vie.

(1) « Omnis anima nobilis tres habet operationes. Nam ex operationibus est ejus operatio animalis, et operatio intelligibilis, et operatio divina. » — Fol. 1 v°, col. 1.

Πᾶσαι αἱ θεῖαι ψυχαὶ τριπλᾶς ἔχουσιν ἐνεργείας· τὰς, μὲν ὡς ψυχαί, τὰς δὲ ὡς νοῦν ὑποδεξάμεναι θεῖον, τὰς δὲ ὡς θεῶν ἐξηρτημέναι. — Prop. 201, p. 114.

4e Proposition. — La première de toutes les choses créées, c'est l'être; rien n'a été créé avant l'être (1).

Le premier-né de la *Cause des causes*, c'est l'Etre, qui logiquement précède l'Intelligence, mais qui dans la réalité s'identifie avec elle. L'Etre est un, et cependant il reçoit la multiplicité; il est simple, et néanmoins il comprend le fini et l'infini. Il contient toutes les formes intelligibles, puisqu'il est l'Intelligence. En lui ces formes sont distinctes; mais elles ne sont pas séparées, car elles ne font qu'un avec lui. Ces formes s'échelonnent graduellement selon leur dignité. Les formes inférieures émanent des formes supérieures. Celles-ci répandent sur les formes inférieures les richesses qu'elles reçoivent de la forme première, qui est le bien suprême. Dans l'Etre premier les formes sont universelles; mais elles se diversifient ensuite en une multitude innombrable de formes particulières. Ainsi la forme de l'Intelligence donne naissance à la série infinie des intelligences; la forme de l'Ame, à la série infinie des âmes. Les formes premières et les formes secondes sont permanentes, inaltérables, tandis que l'âme qui émane des formes secondes, est une forme inférieure, variable, limitée.

(1) « Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. » — Fol. 1 v°, col. 1.

Πάντων τῶν μετεχόντων τῆς θείας ἰδιότητος, κθεουμένων, πρώτιστόν στι καὶ ακρότατον τὸ ὄν. — Prop. 138, p. 95.

5e Proposition. — La cause première est supérieure à toute dénomination. Le langage est impuissant à la dénommer, car elle est ineffable et au-dessus de toute cause. Elle ne peut être nommée que par l'intermédiaire des causes secondes qu'elle illumine de sa lumière (1).

La Cause première ne peut en effet être définie rigoureusement, puisque toute vraie définition définit une chose par sa cause. Or la Cause première est au-dessus de toutes les causes. Elle ne peut être définie, car elle ne peut être comprise par l'intelligence, puisqu'elle est infinie. Mais si elle ne peut être comprise, quelle dénomination pourrait-on lui donner? Elle est donc au-dessus de toute appellation.

6e Proposition. — L'Intelligence est une substance qui n'est pas divisible (2).

La cause de ce privilège, c'est que la nature de l'Intelligence est essentiellement différente de celle du corps. En effet, une chose peut être divisée sous le triple rapport de la multiplicité, de l'étendue et du mouvement. Or l'Intelligence n'est divisible sous aucun de ces rapports. Du reste, une chose ne peut être divisée que dans

(1) « Causa prima fortior est omni narratione, et non deficiunt lingue (*sic*) a narratione ejus nisi propter inenarrationem esse ipsius, quum ipsa est super omnem causam, et non narratur nisi per causas secundas que illuminantur a lumine cause prime. » — Fol. 2 ro, col. 1.

Πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἄῤῥητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις· ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων λητὸν ἐστι καὶ γνωστόν. — Prop. 123, p. 90.

(2) « Intelligencia est substantia que non dividitur. » — Fol. 2 ro, col. 2.

Πᾶς νοῦς ἀμέριστός ἐστιν οὐσία. — Prop. 171, p. 105.

le temps ; or l'Intelligence est au-dessus du temps, puisqu'elle s'identifie avec l'Eternité. Sans doute l'Intelligence reçoit de la Cause suprême, des biens innombrables; mais cette multiplicité de biens ne brise aucunement son unité. Cette unité lui vient de son rapport intime, immédiat avec la Cause première qui est l'Unité absolue.

7e Proposition. — Toute intelligence sait ce qui est au-dessus et ce qui est au-dessous d'elle ; elle connaît ce qui est au-dessous d'elle, parce qu'elle en est la cause (1).

Mais de quelle nature est cette connaissance? Elle est conforme à la nature elle-même de l'intelligence. Ainsi l'Intelligence première connaît ce qui est au-dessus d'elle, la Cause suprême, non pas en elle-même, dans son essence ; mais elle se la représente comme intelligible, parce qu'elle-même est intelligence. De même elle connaît ce qui est au-dessous d'elle, les choses sensibles par exemple, non pas comme sensibles, mais comme intelligibles.

8e Proposition. — L'essence, la fixité de toute intelligence vient de la Bonté qui est la Cause première (2).

Toute cause contient et gouverne ce qui vient

(1) « Omnis intelligencia scit quod est supra se et quod est sub se, verumptamen scit quod est sub se quoniam est causa ei. » — Fol. 2 v°, col. 1.

Πᾶς νοῦς νοερός ἐστι, καὶ τὰ πρὸ αὐτοῦ, καὶ τὰ μετ' αὐτον. Τὰ μὲν γάρ ἐστι κατ' αἰτίαι, ὅσα μετ' αὐτὸν· τὰ δὲ κατὰ μέθεξιν, ὅσα πρὸ αὐτοῦ. — Prop. 173, p. 106.

(2) « Est omnis intelligencie fixio et essencia ejus per bonitatem quæ est causa prima. » — Fol. 2 v°, col. 2.

Πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τὸ ἀγαθόν ἐστιν. — Prop. 12, p. 55.

d'elle. Ainsi l'Intelligence renferme, dirige tout ce dont elle est le principe : d'abord l'Ame qui est sur les limites de la Nature ; puis la Nature elle-même. La Cause première contient et gouverne tout, parce que c'est elle qui a tout créé. Elle a créé l'Intelligence sans aucun intermédiaire, tandis qu'elle a créé l'Ame et la Nature par l'intermédiaire de l'Intelligence. Placée au-dessus de l'Intelligence, de l'Ame et de la Nature, elle est essentiellement simple ; elle est l'Etre par excellence, le Bien absolu.

9e Proposition. — Toute intelligence est pleine de formes ; mais parmi les intelligences, les unes contiennent des formes plus universelles ; et les autres, des formes moins universelles (1).

Les formes, qui dans les intelligences inférieures sont particulières, ont, dans les intelligences supérieures, le caractère d'universalité. Cette universalité s'étend à mesure que les intelligences s'élèvent et se rapprochent de la Cause première, qui est la Forme la plus universelle, la Forme essentiellement une. C'est vers cette Forme que les intelligences tournent leurs regards ; mais elles ne peuvent l'atteindre, telle qu'elle est. Elles ne la connaissent que suivant leur propre nature ; elles la reçoivent, mais en la

(1) « Omnis intelligencia plena est formis, verumptamen ex intelligenciis sunt que continent formas plus universales et ex eis sunt que continent formas minus universales. » — Fol. 3 r°, col. 2.

Πᾶς νοῦς, πλήρωμα ὢν εἰδῶν, ὁ μὲν ὁλικωτέρων, ὁ δὲ μερικωτέρων ἐστὶ περιεκτικὸς εἰδῶν. — Prop. 177, p. 107.

divisant ; et elles la divisent d'autant plus, qu'elles sont plus bas sur l'échelle des intelligences.

10e Proposition. — Toute intelligence connaît les choses éternelles, les choses impérissables, qui ne tombent pas sous l'influence du temps (1).

La raison de cette connaissance, c'est que l'Intelligence connaît les choses suivant sa nature. Or elle est éternelle ; elle est même le principe des choses éternelles. Par conséquent il est naturel qu'elle connaisse ce qui est éternel. Ce qui est corporel, périssable, ne vient pas de l'Intelligence, mais de la *corporalité*.

11e Proposition. — Les êtres premiers existent les uns dans les autres, suivant la nature de chacun (2).

Ainsi dans l'être sont à l'état d'*être* l'intelligence et la vie ; dans l'intelligence, à l'état *intelligible*, l'être et la vie ; et dans la vie sont à l'état de *vivant* l'être et l'intelligence. Cette communauté d'existence vient du rapport de causalité qui existe entre ces êtres. L'effet est dans la cause, *per modum causæ;* et la cause est dans l'effet, *per modum causati*.

(1) « Omnis intelligencia intelligit res sempiternas, que non destruuntur neque cadunt sub tempore. » — Fol. 3 r°, col. 2.

Πᾶς νοῦς ἀϊδίων ἐστι προσεχῶς καὶ ἀμεταβλήτων κατ' οὐσίαν ὑποστάτης. — Prop. 172, p. 105.

(2) « Primorum omnium quedam sunt in quibus lam per modum cujuslibet, ut sit unum eorum in alio. » — Fol. 3 v°, col. 1.

Πάντα ἐν πᾶσιν· οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ. — Prop. 103, p. 84.

12e Proposition. — Toute intelligence conçoit sa propre essence (1).

Cela tient à l'identité de l'intelligence et de l'objet intelligible. L'intelligence, en effet, ne peut connaître que par la vertu de son essence. En outre, l'intelligence, dans l'acte par lequel elle conçoit son essence, connaît en même temps tous les êtres qui sont l'effet de son essence. Elle les connaît comme intelligibles, car c'est ainsi qu'ils existent en elle.

13e Proposition. — Toute âme possède en elle-même les objets sensibles (corps), parce que c'est elle qui leur donne leur forme. Les choses intelligibles sont dans l'âme, parce que celle-ci les connaît (2).

Placée entre le monde intelligible et le monde sensible, l'Ame connaît ces deux mondes, mais non de la même manière. Elle conçoit le monde intelligible, parce qu'elle a pour principe l'Intelligence et reflète dans sa nature l'intelligible. Elle connaît le monde sensible, parce qu'elle en est le principe. Ainsi le monde des corps existe en elle, mais conformément à sa nature, c'est-à-dire d'une façon immatérielle.

(1) « Omnis intelligencia intelligit essentiam suam. » — Fol. 3 v°, col. 1.

Πᾶς νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ. — Prop. 167, p. 104.

(2) « In omni anima res sensibiles sunt, per hoc quod sunt exemplum ei ; et res intelligibiles in ea sunt, quia scit eas. » — Fol. 3 v°, col. 2.

Πᾶσα ψυχὴ πάντα ἐστὶ τὰ πραγματα ; παραδειγματικῶς μὲν τὰ αἰσθητά, εἰκονικῶς δὲ τὰ νοητά. — Prop. 195, p. 112.

14e Proposition. — Toute intelligence dans l'acte par lequel elle connaît son essence, s'identifie avec son essence (1).

La raison de cet acte, c'est l'identité du sujet et de l'objet de la connaissance. Au fond c'est la répétition de la douzième proposition.

15e Proposition. — Toutes les forces infinies (infinies relativement) dépendent de l'Infini absolu qui est la force des forces (2).

L'Intelligence, qui est le premier être créé, a une vertu en quelque sorte infinie. Elle est infinie ; mais c'est un infini inférieur ; ce n'est pas l'Infini absolu. Seul l'Etre créateur est le pur Infini, l'Infini absolu.

De l'Infini absolu procède par voie de création l'Intelligence. De l'Intelligence viennent la Vie et la Lumière. De la Vie naît tout ce qui est vivant ; et de la Lumière jaillit tout ce qui est lumineux. C'est ainsi que de la Cause première, par l'intermédiaire de l'Intelligence, vient tout ce qui existe.

(1) « Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. » — Fol. 3 vo, col. 2.

Πᾶν τὸ ἑαυτοῦ γνωστικόν, πρὸς ἑαυτὸ πάντη ἐπιστρεπτικόν ἐστιν. — Prop. 83, p. 78.

(2) « Omnes virtutes quibus non est finis pendentes sunt per infinitum primum, quod est virtus virtutum. » — Fol. 4 ro, col. 1.

Πᾶν τὸ πλῆθος τῶν ἀπείρων δυνάμεων μιᾶς ἐξῆπται τῆς πρώτης ἀπειρίας, ἥτις οὐχ ὡς μετεχομένη δύναμίς ἐστιν. — Prop. 92, p. 81.

16e Proposition. — Plus une force se rapproche de l'Unité, plus elle est infinie. Plus elle se divise, plus elle est finie (1).

La vérité de cette proposition est facile à comprendre. Il est évident, en effet, que toute force en se divisant perd son unité, et par conséquent son infinité. En même temps, sa puissance diminue, car l'énergie de la force est proportionnée à son unité.

17e Poposition. — Toute chose reçoit son essence ou son être de l'Etre premier. Tout ce qui est vivant reçoit le mouvement de la Vie première. Tous les êtres intelligents tirent leur science de l'Intelligence première (2).

Toute cause communique à ses effets quelque chose de sa nature. L'Etre premier donne l'être à tout ce qui existe. La Vie première, principe du mouvement, meut ce qui est vivant. L'Intelligence première donne la connaissance aux intelligences dont elle est le principe. Mais il y a une différence dans le mode d'action de ces

(1) « Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. » — Fol. 4 r°, col. 2.

Πᾶσα δύναμις, ἑνικωτέρα οὖσα, τῆς πληθυνομένης ἀπειροτέρα. — Prop. 95, p. 81.

(2) « Res omnes habent essenciam propter ens primum, et res vivæ omnes sunt mote per essenciam suam propter vitam primam, et res intelligibiles (intelligentiæ) omnes habent scientiam propter intelligenciam primam. » — Fol. 4 v°, col. 1.

Πάντα τὰ μὲν ὁπωσοῦν ὄντα ἐκπέρατός ἐστι καὶ ἀπείρου διὰ τὸ πρώτως ὄν· πάντα δὲ τὰ ζῶντα ἑαυτῶν κινητικά ἐστι διὰ τὴν ζωὴν τὴν πρώτην· πάντα δὲ τὰ γνωστικὰ γνώσεως μετέχει διὰ τὸν νοῦν τὸν πρῶτον. — Prop. 102, p. 84.

causes premières. Seule la *Cause suprême*, qui est dans un repos parfait, agit *per modum creationis;* les autres agissent *per modum formæ.*

18e Proposition. — Parmi les intelligences est l'Intelligence divine, qui reçoit en abondance de la Cause première les faveurs divines; ensuite il y a la simple intelligence (*intelligentia tantum*) qui ne participe à ces bienfaits que par l'intermédiaire de l'Intelligence divine (1).

Cette loi de continuité, qui relie les intelligences les unes aux autres, s'étend également aux âmes. Ainsi au degré le plus élevé nous distinguons l'Ame intelligible, qui vient immédiatement de l'Intelligence; au-dessous, l'âme pure et simple; enfin, au degré inférieur, l'âme unie au corps.

19e Proposition. — La Cause première gouverne toutes les choses créées, mais sans se confondre avec elles (2).

Toute chose reçoit, suivant sa nature, et plus ou moins abondamment, les bienfaits de la Cause première. Aussi tous les êtres sont-ils soumis à l'influence directrice de cette Cause suprême. Cette direction ne détruit aucunement l'unité de la *Cause des causes*, qui gouverne toutes choses,

(1) « Ex intelligentiis est que est intelligencia divina, quum ipsa recipit ex bonitatibus divinis que procedunt a causa prima per receptionem multam, et de eis, que est intelligencia tantum, quum non recipit ex bonitatibus primis nisi mediante intelligencia. » — Fol. 4 v°, col. 2.

Πάσης τῆς νοερᾶς σειρᾶς οἱ μὲν εἰσι θεῖοι νόες ὑποδεξάμενοι θεῶν μεθέξεις οἱ δὲ νόες μόνον. — Prop. 111, p. 86.

(2) « Causa prima regit res creatas omnes præter quam commisceatur cum eis. » — Fol. 4 v°, col. 2.

Πᾶν το θεῖον καὶ προνοεῖ τῶν δευτέρων, καὶ ἐξῄρηται τῶν προνοουμένων. — Prop. 122, p. 90.

par l'intermédiaire des causes premières qui sont au-dessous d'elle. Le résultat de ce gouvernement divin, ce sont les splendeurs de l'univers, les richesses innombrables divisées à l'infini dans la série des êtres, mais existant dans la plus parfaite unité au sein de la Cause première.

20e Proposition. — La Cause première est la plus riche de toutes les causes ; et ce qu'elle possède, elle le tient de sa propre essence (1).

Le principe de cette richesse, c'est l'*Unité absolue* de la Cause première. En effet, ce qui constitue la faiblesse ou la dépendance des êtres, c'est leur *composition* ; car le *composé* dépend de ses *composants*.

La Cause première est le principe de tout ce que les êtres possèdent. Source de toutes richesses, elle doit donc les posséder toutes à un degré supérieur. Si nous voulons avoir une idée de ses richesses, nous n'avons qu'à jeter un regard sur les biens innombrables répandus dans l'univers.

21e Proposition. — La Cause première est au-dessus de toute dénomination, car elle n'a pas d'imperfection, et elle est plus que la simple perfection (2).

La Cause première n'a aucune imperfection, parce que son action est parfaite. Ce n'est pas

(1) « Primum est dives per seipsum, et est dives magis. » — Fol. 5 r°, col. 1.

Πᾶν τὸ θεῖον, ἀπλοῦν, πρῶτος ἔστι μάλιστα, καὶ διὰ τοῦτο αὐταρκέστατον. — Prop. 127, p. 92.

(2) « Causa prima est super omne nomen quod nominatur, quum non pertinet ei diminutio neque complementum solum. » — Fol. 5 r°, col. 1.

Πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἑνωσιν ἄῤῥητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις. — Prop. 123, p. 90.

assez de dire qu'elle est parfaite. En effet, les causes que nous appelons parfaites sont incapables de créer, tandis que la Cause première est une cause créatrice.

La Cause première est donc au-dessus de la perfection, et par conséquent de toute dénomination.

22e Proposition. — Toute intelligence divine connaît les choses, parce qu'elle est *intelligence*; elle les gouverne, parce qu'elle est *divine* (1).

Le propre de l'intelligence, c'est de connaître. Or cette propriété n'est complète qu'autant que l'intelligence peut gouverner les choses qu'elle connaît. C'est de son rapport immédiat avec Dieu que l'Intelligence reçoit ce pouvoir de direction.

Dieu, la Bonté pure, gouverne toutes choses en répandant sur elles ses bienfaits. L'Intelligence divine gouverne les intelligences qui lui sont subordonnées en les illuminant de ses lumières.

23e Proposition. — La Cause première est *l'un* à l'égard de toutes les choses ; mais toutes les choses sont le *multiple* à l'égard de la Cause première (2).

La Cause première est *une* ; mais les êtres

(1) « Omnis intelligencia divina scit res per hoc quod ipsa est intelligencia, et regit eas propter quod ipsa est divina. » — Fol. 5 r°, col. 2.

Πᾶς θεῖος νοῦς νοεῖ μὲν, προνοεῖ δὲ, ὡς θεός. — Prop. 134, p. 94.

(2) « Causa prima existit in omnibus rebus secundum unam dispositionem, sed res omnes non existunt in prima secundum unam dispositionem. » — Fol. 5 v°, col. 1.

Πᾶσι μὲν οἱ θεοὶ πάρεισιν ὡσαύτως, οὐ πάντα δὲ ὡσ αύτως τοῖς θεοῖς πάρεστιν. — Prop. 142, p. 94.

sont en nombre indéfini. Or chacun d'eux reçoit de la Cause première, suivant sa nature. Les uns reçoivent davantage ; les autres, moins ; les uns, d'une façon matérielle ou corporelle ; les autres, d'une manière immatérielle. La source première de tous ces biens est toujours *une* ; mais les biens qu'elle répand se transforment et se multiplient, suivant la nature et le nombre des êtres. Il suit de là que le rapport des êtres avec la Cause première varie suivant la diversité de leur nature.

24e Proposition. — Les substances intellectuelles (intelligences), caractérisées par l'unité, ne sont pas engendrées d'une autre substance. Nulle substance existant par sa propre essence n'est engendrée d'une autre (1).

Sont engendrés les êtres qui ont besoin d'un principe générateur pour recevoir leur complément, car la génération va du moins au plus ; elle complète ce qui est incomplet. Mais toute substance, qui existe par sa propre essence, est une substance complète, parfaite, qui n'a nul besoin par conséquent de la génération.

25e Proposition. — Toute substance qui existe par sa propre essence est incorruptible (2).

Une substance n'est corruptible qu'autant qu'elle peut être divisée, séparée de son principe

(1) « Substancie unite intellectuales non sunt generate ex re alia. Omnis substancia stans per essenciam suam non est generata de re alia. » — Fol. 5 v°, col, 1.

Πᾶς νοῦς ἀμεριστός ἐστιν οὐσία. — Prop. 171, p. 105.

Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀγένητόν ἐστιν. — Prop. 45, p. 67.

(2) « Omnis substancia stans per se ipsam est non cadens sub corruptione. » — Fol. 5 v°, col. 2,

Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἄφθαρτόν ἐστιν. — Prop. 46, p. 67.

d'existence. Or une substance, qui existe par la vertu de son essence, ne peut être séparée de sa cause qui est sa propre nature. Elle est donc incorruptible.

26e Proposition. — Toute substance corruptible, non éternelle, ou bien est composée, ou bien est jointe à autre chose (1).

En effet, tout ce qui est composé est susceptible de décomposition, c'est-à-dire de corruption. Par conséquent toute substance non composée, toute substance simple est incorruptible.

27e Proposition. — Toute substance qui existe par sa propre essence est simple et indivisible (2).

La composition dans les substances vient de leur génération. Car ce qui est engendré, l'est successivement, c'est-à-dire dans le temps, et par conséquent se compose de parties. Mais la substance qui existe par sa propre essence n'est nullement engendrée ; elle est au-dessus du temps. Par conséquent elle est simple. Si elle est simple, elle est indivisible.

(1) « Omnis substancia destructibilis, non sempiterna, aut est composita, aut est delata super aliam rem. » — Fol. 5 v°, col. 2.

Πᾶν τὸ μὴ ἴδιον ἢ σύνθετόν ἐστιν, ἢ ἐν ἄλλῳ ὑφίστηκεν. — Prop. 48 p. 68.

(2) « Omnis substancia stans per essenciam suam est simplex nec dividitur. » — Fol. 5 v°, col. 2.

Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀμερές ἐστι καὶ ἀσχιστον. — Prop. 47, p. 67.

28e Proposition. — Toute substance simple existe par elle-même, c'est-à-dire par sa propre essence (1).

Cette proposition est la réciproque de la précédente.

29e Proposition. — Toute substance créée dans le temps, ou bien est toujours dans le temps, et le temps ne la dépasse pas, parce qu'elle a été créée avec le temps ; ou bien le temps la dépasse, parce qu'elle a été créée à une certaine heure, à un moment déterminé (2).

Il y a deux sortes de durée: l'une, éternelle, toujours la même, sans aucun mouvement, simple, sans division : c'est la durée des substances éternelles, qui sont au-dessus du temps ; l'autre, temporelle, divisible, mobile : c'est la durée des substances qui se propagent par voie de génération. La durée temporelle peut être perpétuelle comme la durée éternelle, mais non de la même manière; car la continuité de la durée temporelle est successive, tandis que la durée éternelle est sans aucune succession.

(1) « Omnis substancia simplex est stans per se ipsam, scilicet per essenciam suam. » — Fol. 6 ro, col. 1.

Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἐξῄρηται τῶν ὑπὸ χρόνου μετρουμένων κατὰ τὴν οὐσίαν. — Prop. 51, p. 68.

(2) « Omnis substancia creata in tempore, aut est semper in tempore, et tempus non superfluit ab ea, quum est creata et tempus equaliter ; aut tempus superfluit ab ea, quum est creata in horis, temporibus quibusdam. » — Fol. 6 ro, col. 1.

Πᾶν τὸ κατὰ χρόνον ὑφεστὼς ἢ τὸν ἀεὶ χρόνον ἔστιν, ἢ ποτὲ ἐν μέρει χρόνου τὴν ὑπόστασιν κεκτημένον. — Prop. 55, p. 69.

30e Proposition. — Entre les substances dont l'essence et l'action sont éternelles, et les substances dont l'essence et l'action sont temporelles, il y a les substances dont l'essence est éternelle et dont l'action s'exerce dans le temps (1).

En vertu de la loi de continuité, il doit y avoir, entre les substances éternelles et les substances temporelles, des substances intermédiaires qui tiennent à la fois de la nature des deux extrêmes. Or ces substances intermédiaires ne peuvent être éternelles dans leur action, et temporelles dans leur essence; car l'action serait supérieure à l'essence, ce qui est absolument impossible. Elles sont donc éternelles dans leur essence, et temporelles dans leur action.

31e Proposition. — Toute substance qui appartient ainsi à l'éternité par son essence, et au temps par son action, est à la fois « *ens* et *generatio* » (2).

En effet, ce qui est éternel, c'est l'*être* (ens) ; ce qui est temporel, c'est la *génération* (genera-

(1) « Inter rem cujus substancia et actio sunt in momento eternitatis et inter rem cujus substancia et actio sunt in momento temporis, existens est medium, et est illud cujus substancia est ex momento eternitatis et operacio ex momento temporis. » — Fol. 6 v°, col. 1.

Πᾶντὸς τοῦ πάντη αἰωνίου κατὰ τε αἰτίαν καὶ ἐνέργειαν, καὶ τοῦ τὴν οὐσίαν ἔχοντος ἐν χρόνῳ, μέσον ἐστὶ τὸ πῇ μὲν αἰώνιον, πῇ δὲ χρόνῳ μετρούμενον. — Prop. 106, p. 85.

(2) « Omnis substancia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub eternitate, et in quibusdam dispositionibus suis sub tempore, est *ens* et *generatio* simul. » — Fol. 6 v°, col. 1.

Πᾶν τὸ πῇ μὲν αἰώνιον, πῇ δὲ ἔγχρονον, ὄν τε ἐστιν ἅμα καὶ γένεσις. — — Prop. 107, p. 85.

tio). Par conséquent si une même chose appartient à la fois au temps et à l'éternité, ce n'est pas sous le même rapport. Elle appartient à l'éternité par l'*être*, et au temps par la *génération*.

Dans la série des êtres, seul l'être *premier* est *un* par lui-même. De lui reçoivent leur unité les êtres de la nature. Cette unité se transmet dans les êtres par voie de génération ; mais tandis que les êtres en général ne font que transmettre l'unité qu'ils ont reçue, l'être *premier* communique l'unité sans l'avoir reçue. Ainsi s'harmonise l'ordre des substances. Elles procèdent les unes des autres : les inférieures, des supérieures. La substance première, c'est l'unité pure, l'unité absolue, principe des unités inférieures.

Tel est le *Livre des causes*.

Article III. — Critique de la doctrine du « Liber de causis ».

L'analyse sommaire du *Liber de causis* nous a permis d'établir la correspondance entre les propositions de ce traité et celles de la Στοιχείωσις θεολογική. Or, entre ces propositions la ressemblance est frappante. Dans un grand nombre de cas, les formules latines sont des traductions fidèles des formules grecques. C'est une preuve péremptoire que le *Liber de causis* a pour origine la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus.

Cependant il y a des différences. D'abord les propositions ne sont pas dans le même ordre; la formule n'en est pas toujours exactement semblable; la démonstration non plus n'est pas la même. De plus, l'ouvrage de Proclus est beaucoup plus développé que le *Liber de causis*. Ce dernier en effet ne contient que 31 ou 32 propositions, tandis que le premier en a 211. Le *Liber de causis* est donc un résumé de la Στοιχείωσις θεολογική.

Enfin nous devons signaler quelque différence dans la doctrine. Ainsi la doctrine de la Στοιχείωσις θεολογική est celle du panthéisme le plus radical. Elle explique en effet l'origine des choses, par la théorie de l'*émanation*, tandis que dans le *Liber de causis* la théorie de la *création* remplace celle de l'*émanation*. Dans la Στοιχείωσις θεολογική, ce

sont des divinités qui remplissent les fonctions de causes premières. Dans le *Liber de causis*, les dieux sont remplacés par des *intelligences* ou d'autres causes premières.

Ces différences, d'après nous, sont l'œuvre de Gilbert de la Porrée. Ce qu'il y a de certain, c'est que le *Liber de causis*, tel que nous l'avons, n'existe pas dans la philosophie grecque, ni même dans la philosophie arabe ; car les traités arabes dont parle Albert le Grand ne correspondent pas au *Liber de causis*.

Nous connaissons le fameux traité d'Al-Farabi sur les *Premiers principes*. Or ce traité ne peut certainement pas être considéré comme l'original du *Liber de causis*. D'après Al-Farabi, les principes des choses sont au nombre de six : 1° le principe divin, ou la cause première qui est unique ; 2° les causes secondaires ou les sphères célestes ; 3° l'intellect actif ; 4° l'âme ; 5° la forme ; 6° la matière abstraite. Cette simple énumération est une preuve que le *Liber de causis* n'est pas la traduction du traité arabe. Cependant Al-Farabi est le philosophe que certains historiens, sur le témoignage d'Albert le Grand, avaient considéré comme l'auteur principal du *Liber de causis*.

D'autre part, comme nous l'avons déjà dit, le *Liber de causis* n'était pas connu avant Gilbert de la Porrée. Dès lors rien ne s'oppose à ce que l'*auteur inconnu*, auquel fait allusion l'historien (1) de la *Philosophie scolastique*, soit Gilbert de la Porrée.

(1) Hauréau.

Si maintenant nous comparons la philosophie du *Liber de causis* avec celle de Gilbert de la Porrée, nous trouvons entre ces deux philosophies plus d'un point de contact.

D'abord la philosophie du *Liber de causis* appartient à l'école réaliste, dont Gilbert fut un des principaux représentants. En effet, le principe dominant du *Liber de causis* est celui-ci : *Le rang des principes à l'égard les uns des autres, le degré de leur causalité, est en raison directe du degré de leur généralité* (1). Or ce principe est également la règle générale du réalisme scolastique, en particulier du réalisme de Gilbert.

Du reste, la théorie des causes premières, qui fait le fond du *Liber de causis*, est aussi la théorie fondamentale de la philosophie de Gilbert. Mais, pour bien comprendre cette théorie, il importe ici de ne pas confondre les *causes premières* avec la *Cause des causes* ou *Cause première absolue.*

La Cause des causes, c'est Dieu, l'Etre par excellence, la Bonté pure, l'Unité absolue. Elle est au-dessus de toute perfection, de toute dénomination. Elle gouverne toute chose (2).

Les causes premières sont universelles : tels sont l'Etre, l'Intelligence et l'Ame. Elles viennent de la Cause des causes ou de Dieu, par voie de création (3). L'Etre universel est le principe de tous les êtres. L'Intelligence universelle est la cause de toutes les intelligences. L'Ame uni-

(1) *Liber de causis*, prop. 1.
(2) *Liber de causis*, prop. 6, 19,20, 21, 22. — *Comment. I et III in Boet.*
(3) *Liber de causis*, prop. 4.

verselle est le principe de toutes les âmes ; elle est également le principe de la vie et du mouvement dans la nature (1).

Ces causes premières ne sont donc en réalité que des causes secondes, relativement à la *Cause des causes*, ou Cause première *absolue*. Car c'est de la Cause première absolue que viennent, par voie de *création*, l'Etre, l'Intelligence et l'Ame ; et, par leur intermédiaire, tous les êtres, toutes les intelligences, toutes les âmes.

Ces causes premières correspondent aux *formes* du réalisme de Gilbert de la Porrée. Celui-ci en effet admet, au-dessous de Dieu, Cause première et créatrice de toutes choses, des principes universels, tels que la *Forme* et la *Matière*.

Dieu est la Forme première. Mais au-dessous de cette Forme première, Gilbert distingue différentes catégories de formes : d'abord les formes *secondes* ou du second degré, tels que l'Etre, l'Intelligence, l'Ame et la Vie. Ces formes sont éternelles, simples, inaltérables, comme les causes premières. Au-dessous des formes *secondes* sont des formes inférieures, telles que les formes génériques ou spécifiques. Enfin au dernier degré sont les formes individuelles (2). Ces dernières ne sont pas universelles ; voilà pourquoi elles disparaissent comme les individus.

Formes ou causes, c'est la même chose ; le nom seul est changé. Au fond ce sont toujours des principes universels.

(1) *Liber de causis*, passim.
(2) *Liber de sex principiis. — Comment. in Boet.*

Les questions traitées dans le *Liber de causis* touchent aux principaux points de la métaphysique. On y traite en effet de la Cause première, de l'être et de la substance, de l'unité et de l'indivisibilité, de la cause et de l'effet, du fini et de l'infini, du temps et de l'éternité (1).

Nous n'avons pas à revenir sur ces questions ; cependant il y a certains points qui méritent de fixer particulièrement notre attention. Ainsi, par exemple, pourquoi les causes premières ont-elles plus d'influence sur leurs effets que les causes secondes (2)? La raison donnée est un des principes fondamentaux du réalisme, à savoir que *l'influence des causes est en raison de leur généralité.* Voilà pourquoi les causes premières, qui sont plus générales que les causes secondes, ont une influence plus grande que ces dernières. Ainsi, d'après le *Liber de causis*, trois causes principales : l'être, la vie, la raison, concourent à la formation de l'homme. De ces trois causes, l'*être* est considéré comme cause première relativement aux deux autres, parce que les deux autres, la *raison* et la *vie*, ont l'*être* pour fondement.

Voilà pourquoi l'*être* a sur l'homme une influence plus durable que la vie et la raison. En effet, la raison et la vie ayant disparu dans l'homme, il reste encore l'être inerte, sans vie.

Nous ne pouvons admettre la doctrine réaliste. Sans doute, dans l'exemple cité, dans l'homme,

(1) *Liber de causis*, passim.
(2) Ibid., 1ª prop.

la raison et la vie ayant disparu, il reste encore l'*être*, c'est-à-dire la matière inanimée. Mais ce n'est pas une raison pour prétendre que les causes forment en quelque sorte une série, dont le terme le plus général doive être considéré comme le principe des termes inférieurs. Nous dirons, avec Aristote, que les causes ne sont des causes que dans leur rapport *immédiat* avec les êtres dont elles déterminent l'existence (1).

Voici un autre principe : L'effet est dans la cause *per modum causæ* ; et la cause est dans l'effet *per modum causati* (2). Ce principe, qui exprime un des principaux rapports de causalité, est une vérité universelle, un des premiers axiomes de la métaphysique.

Ainsi Dieu, Cause première et universelle, est dans l'univers *per modum causati*, c'est-à-dire que tous les êtres de l'univers, suivant leur nature, sont le reflet des perfections divines. L'univers entier peut être considéré comme un prisme immense, dont chaque molécule décompose, pour les réfléchir à sa manière, les rayons de la lumière divine.

Réciproquement l'univers est en Dieu *per modum causæ*, c'est-à-dire que toutes les perfections des êtres créés existent en Dieu, conformément à sa nature. Finies dans les êtres créés, ces perfections sont en Dieu à l'état infini, car Dieu est infini. Divisées à l'infini dans les êtres

(1) Aristote, *Métaphysique*, IV.
(2) *Liber de causis*, prop. 11.

de l'univers, ces perfections s'unissent en Dieu dans l'unité la plus parfaite, parce que Dieu est l'unité absolue.

Si de Dieu, suprême artiste, nous descendons à l'homme, artiste admirable aussi, mais à un degré infiniment inférieur, nous retrouvons la même loi. Elle vit sous une forme immatérielle dans l'imagination du peintre, cette toile immortelle que son pinceau vient de créer. Mais aussi, sur cette toile, on voit passer sous une forme sensible l'âme de l'artiste, avec ses pensées et ses émotions.

Citons enfin un dernier principe, qui est la conséquence du précédent. L'auteur du *Liber de causis* déclare que l'intelligence connaît les choses conformément à sa nature, c'est-à-dire que les choses connues existent dans l'intelligence d'une manière intelligible et proportionnée à la mesure de cette intelligence (1). C'est l'axiome de la scolastique : *Cognita sunt in cognoscente per modum cognoscentis.*

Axiome d'une vérité féconde en applications. Ainsi, en Dieu, la connaissance des choses est une connaissance parfaite, infinie, essentiellement *une*, parce que Dieu est l'Infini, l'Unité absolue. Et, cependant, les choses qu'il connaît sont finies, multiples, composées.

L'intelligence inférieure à Dieu, l'intelligence humaine par exemple, parce qu'elle est limitée, ne peut avoir de Dieu qu'une connaissance imparfaite, finie, bien que Dieu soit infini. Au con-

(1) *Liber de causis*, prop. 5, 7, passim.

traire, les êtres de la nature ont, dans l'intelligence humaine, une existence supérieure à la réalité, une existence intelligible, immatérielle.

L'homme de génie, grâce à la puissance de sa raison et de son imagination, conçoit les choses plus grandes et plus belles que la réalité. Il peut les représenter au dehors sous une forme plus parfaite que celle de la nature. Les êtres de l'univers, en passant dans l'intelligence humaine, subissent les transformations les plus variées. Les intelligences peuvent être comparées à des miroirs réflecteurs d'une puissance inégale, où sont représentées avec des proportions diverses les images des objets.

Cette doctrine du *Liber de causis* est absolument conforme à celle des *Commentaires sur Boëce*. Entre les deux ouvrages il y a de très grandes ressemblances. Ainsi de part et d'autre nous trouvons généralement les mêmes questions, résolues dans le sens du réalisme. Cependant il y a quelque différence. Le réalisme du *Liber de causis* est plus près du panthéisme que celui des *Commentaires sur Boëce*. Sans doute la théorie de l'*émanation* de la Στοιχείωσις θεολογική est remplacée, dans le *Liber de causis*, par la théorie de la *création*. Néanmoins toute trace du panthéisme néo-platonicien n'a pas encore disparu. Ce réalisme du *Liber de causis* est un trait d'union entre le panthéisme Alexandrin et le réalisme scolastique. Il conserve les marques de sa première origine ; il rappelle la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus. Mais

en même temps il porte les traces d'une main scolastique, étrangère au panthéisme.

Le *Liber de causis* a une réelle importance, car il est, au moyen âge, l'écho du réalisme grec. Il résume en quelque sorte l'histoire du réalisme, avec ses transformations successives depuis Platon jusqu'à la Scolastique. C'est ainsi qu'il reflète le réalisme de Platon, le néo-platonisme de l'école d'Alexandrie, de la philosophie arabe, et le réalisme scolastique.

Il a les rapports les plus étroits avec le réalisme de Gilbert. Il a exercé une très grande influence sur la philosophie scolastique au XII^e^ et au XIII^e^ siècle. Enfin, selon nous, il n'est pas téméraire d'ajouter qu'on peut retrouver les vestiges de ce petit livre, jusque sous les formes brillantes du réalisme moderne.

Le *Liber de causis*, sous sa forme concise, peut être considéré comme le manuel du réalisme. Il embrasse en quelque sorte l'univers entier, dans une vaste synthèse reliée par des formes universelles, depuis les formes de l'*Etre* et de l'*Intelligence*, jusqu'aux formes inférieures, placées au dernier degré de l'échelle des êtres. C'est tout un monde d'abstractions réalisées qui nous rappellent la doctrine de Platon.

En effet, le célèbre philosophe d'Athènes a réalisé tout un monde d'abstractions, le monde des *Idées*. Il admet des *Idées types*, c'est-à-dire des exemplaires éternels des choses. Ces *Idées* sont immuables, universelles ; elles ont une existence substantielle. Ce sont les vraies réalités. Platon s'attache à ces *Idées*; il établit entre elles

des rapports ; il leur prête la vie, des sentiments. Ce ne sont pourtant que des abstractions ; mais il les prend pour des réalités ; il en fait des êtres réels, plus réels que les individus eux-mêmes.

Or le *Liber de causis* est peuplé de ces entités chimériques, formes universelles, abstractions réalisées, qui répondent aux *Idées types* de Platon.

Avec les *Idées types*, Platon admet une Ame universelle, principe des âmes particulières (1). Tandis que l'*Idée* est une cause de stabilité, d'immobilité, l'Ame au contraire est le principe du mouvement. Ainsi l'Ame universelle explique le mouvement universel du monde.

Mais pour établir l'ordre dans le monde, et régler le mouvement universel d'après les *Idées types*, il faut une Intelligence. Car, seule, l'Intelligence est capable de connaître les *Idées*. Voilà pourquoi Platon admet aussi une Intelligence universelle pour l'Ame universelle, une intelligence particulière pour chaque âme particulière (2). Enfin Platon rapporte toutes les *Idées types* à une *Idée* supérieure, l'Idée de *Bien*. Le Bien a pour caractère essentiel : l'Unité pure.

Voilà donc trois causes premières, trois principes universels : l'Un ou le Bien, l'Intelligence et l'Ame, qui constituent au fond le réalisme de Platon. Le Bien est la Cause première absolue ; au-dessous du Bien est l'Intelligence ; et immédiatement après l'Intelligence vient l'Ame.

(1) Platon, *Le Phèdre*, *Le Timée*.
(2) *Le Timée*.

Ce simple exposé nous montre suffisamment les rapports étroits qui existent entre le réalisme de Platon et le *Liber de causis*. Ce dernier en effet admet aussi, avec la Bonté pure ou Cause première absolue, des causes premières universelles, telles que l'Intelligence et l'Ame.

Dès lors il est facile de voir que le *Liber de causis* n'a pas été tiré de la philosophie d'Aristote, comme l'avaient cru au moyen âge quelques philosophes, et en particulier Albert le Grand. En effet, tandis que le *Liber de causis*, suivant la doctrine de Platon, place avant tout la réalité dans des entités universelles, c'est-à-dire dans des abstractions, Aristote la fait consister exclusivement dans les individus.

Dans la doctrine d'Aristote, les quatre causes premières ne forment pas une série dont le terme le plus élevé serait, comme dans le *Liber de causis*, le principe des termes inférieurs (1). Les causes ne sont des causes que dans leur rapport immédiat avec un être, dont elles déterminent l'existence. Les causes premières ne sont pas autre chose que les causes par lesquelles tout être est ce qu'il est, avant tout, c'est-à-dire un être (2).

Ainsi la *matière* n'est pas une nature à part, ayant ses qualités spécifiques. Tous les êtres animés ont pour matière le corps ; mais le corps n'est pas la *matière* d'une manière absolue. La *matière* est un terme relatif, qui suppose le

(1) Aristote, *Métaphys.*, III.
(2) Id. ibid., V.

corrélatif de la *forme* (1). La *nature* n'est pas une activité indépendante, qui s'exerce indifféremment sur toute espèce de matière. Toute nature est liée à une matière (2). L'*âme* n'est pas une substance générale, mais une *forme*, la forme d'un corps individuel qu'elle anime, et dont elle constitue l'individualité. Bien qu'elle ne soit pas le corps, elle est cependant quelque chose du corps, et ne peut pas être sans le corps (3). L'*essence divine*, à proprement parler, n'est pas l'Intelligence, mais la Pensée; car l'essence, la dignité de l'intelligence, n'est pas dans le *pouvoir*, mais dans l'*acte* de penser (4).

Ces quelques considérations suffisent à montrer que la doctrine d'Aristote diffère essentiellement de celle du *Liber de causis*.

Cependant, si les rapports entre le *Liber de causis* et la doctrine platonicienne sont très étroits, ils ne sont pas sans quelque différence. Ainsi dans le *Liber de causis*, non seulement l'Intelligence est au-dessus de l'Ame, mais encore elle est indépendante de l'Ame. Or, dans la philosophie platonicienne, si l'Intelligence est placée au-dessus de l'âme, elle n'est pas cependant indépendante de l'Ame.

Cette différence dans les rapports de l'Intelligence avec l'Ame disparaît peu à peu avec les successeurs de Platon. Ainsi avec le platonicien Alcinoüs, au premier siècle de notre ère, l'Intel-

(1) Aristote, *De generat. et corrupt.*
(2) Id., *Phys.* II.
(3) Id., *De animâ*, II.
(4) Id., *Métaphys.* XII.

ligence commence à se séparer de l'Ame (1). Plus tard, avec Plotin, elle devient complètement indépendante de l'Ame.

Entre la doctrine des successeurs de Platon et celle du *Liber de causis*, la ressemblance demeure toujours très étroite. Ainsi les platoniciens admettent généralement, outre la matière, trois causes premières universelles : premièrement, la Cause première ou Dieu ; secondement l'Intelligence soumise à Dieu ; en troisième lieu, l'Ame du monde, subordonnée à l'Intelligence et à Dieu.

C'est aussi la doctrine du *Liber de causis* (2).

Si nous plaçons en regard du *Liber de causis* les lignes principales de la métaphysique de Plotin, le principal représentant du néoplatonisme alexandrin, nous serons frappés de la ressemblance qui existe entre ces deux doctrines.

Dans la philosophie du célèbre néo-platonicien, Dieu est le Bien, l'Unité absolue, supérieure à l'unité numérique ; il est au-dessus de toute dénomination. L'univers émane de lui, comme la lumière, du soleil ; la chaleur, du feu. Il y a dans l'Etre trois degrés. Le premier degré est l'Intelligence, émanation première de Dieu. L'Intelligence est ce qu'il y a de plus grand dans le monde ; les émanations postérieures sont de plus en plus imparfaites. Dans l'Intelligence, l'Unité absolue de Dieu se dédouble en intelligence proprement dite, et en monde intelligible. Toutefois,

(1) Alcinoüs, *Introduction à la philosophie de Platon.*
(2) *Liber de causis*, passim.

comparée au corps, l'Intelligence est encore *relativement une.*

Le second degré dans l'Etre est l'Ame. L'Ame émane de l'Intelligence (1). Inférieure à l'Intelligence, elle lui est subordonnée ; elle tend vers elle, comme l'Intelligence elle-même tend vers Dieu. De même qu'il n'y a qu'un Absolu, qu'une Intelligence parmi les intelligences nombreuses ; de même il n'y a, au fond de toutes les âmes individuelles, qu'une seule Ame se manifestant sous les formes les plus variées. Comme l'Intelligence, qui d'un côté regarde Dieu ou l'Absolu, et de l'autre se tourne vers l'Ame pour la produire, l'Ame a une double activité : l'une, contemplative et tournée vers l'Intelligence son principe ; l'autre, expansive, et productrice des corps qui sont le troisième degré dans l'Etre (2).

D'après ce simple résumé, on ne saurait nier qu'il n'y ait une ressemblance frappante entre la métaphysique de Plotin et le *Liber de causis.*

Cependant, malgré ces ressemblances intimes entre le réalisme de Plotin et celui du *Liber de causis*, il y a une différence profonde dans la manière d'expliquer l'origine du monde. Dans le néoplatonisme alexandrin, c'est par voie d'*émanation* que le monde vient du Principe suprême C'est le panthéisme. Dans la doctrine du *Liber de causis*, c'est par voie de *création* que la Cause première produit le monde. Ainsi se trouve

(1) Plotin, *Ennéades*, IV.
(2) *Ennéades*, III.

écarté le principe fondamental du panthéisme.

Néanmoins, sur cette question des rapports du Principe suprême avec le monde, le *Liber de causis* s'éloigne moins de la doctrine de Plotin que de celle d'Aristote. En effet, tandis que dans le système philosophique de Plotin, et dans celui du *Liber de causis*, la Cause première, tout en restant indivise et immuable, descend, s'épanche et rayonne dans les natures inférieures (1), le Dieu d'Aristote, renfermé pour ainsi dire dans son unité indifférente, égoïste, n'exerce sur le monde qu'une action mécanique. Le Dieu d'Aristote ne connaît même pas le monde ; il ne le meut que par attraction, c'est-à-dire par la tendance instinctive, naturelle, qui pousse le monde vers lui.

Si, du néoplatonisme de l'école d'Alexandrie, nous passons au néoplatonisme de l'école d'Athènes, nous rencontrons Proclus. Or le *Liber de causis*, nous l'avons déjà vu, a les rapports les plus étroits avec la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus. C'est Proclus qui rétablit hautement cette maxime, qui avait été celle de Platon, et qui devait être la règle du réalisme scolastique : *le rang des principes à l'égard les uns des autres, le degré de leur causalité, est en raison directe du degré de leur généralité* (2).

Dans le système de Proclus, toutes les notions abstraites sont réalisées, transformées en autant de substances et de causes efficientes, que dis-je !

(1) *Liber de causis*, passim.
(2) Ibid., 1ª prop.

souvent en autant de divinités. Un souffle religieux a pénétré profondément le néoplatonisme de l'école d'Athènes, et en a fait en quelque sorte une théologie. De là le titre de Στοιχείωσις θεολογική, donné par Proclus à son Traité sur les *premiers principes*. Le néoplatonisme de l'école d'Athènes était en effet une sorte de panthéon, où l'on admettait les divinités de toutes les nations et de tous les siècles.

Le *Liber de causis* a supprimé ces divinités, ainsi que la théorie de l'*émanation*. Hormis ces différences, le réalisme du *Liber de causis* est le miroir fidèle du réalisme de Proclus. Ainsi dans le *Liber de causis*, comme dans le néoplatonisme de l'école d'Athènes, les principes universels sont présents partout, mais en même temps ils demeurent en eux-mêmes, indépendants et séparés. Chaque principe est partout tout entier ; il descend tout entier jusqu'aux dernières limites de la nature.

D'où vient aux principes cette propriété ? Du caractère de l'*Universel logique*.

N'oublions pas que le réalisme est la réalisation de l'*Universel logique*. Or l'*Universel logique* a pour caractère d'être à la fois tout entier, sans différence et sans distinction de degré, dans tous les individus de la même espèce ou du même genre.

En résumé, le réalisme du *Liber de causis* présente les caractères du réalisme néoplatonicien. Il réalise comme lui l'*Universel logique* ; il en fait des principes, des causes efficientes. Les causes premières sont la réalisation de cet *Uni-*

versel. Les principales causes premières, admises par le réalisme néoplatonicien, sont l'*Unité*, l'*Etre*, l'*Intelligence*, la *Vie* ou l'*Ame*.

Tant que le néoplatonisme est resté fidèle à sa maxime, qui établit la dignité des principes d'après leur degré de généralité, il a placé, au-dessus de l'Intelligence, la Vie comme plus générale ; au-dessus de la Vie, l'Etre plus général que la Vie ; enfin au-dessus de l'Etre, l'Unité plus générale que l'Etre.

Mais le néoplatonisme n'a pas toujours été fidèle à cette maxime. Souvent il a placé l'Intelligence au-dessus de la Vie ou de l'Ame. Le *Liber de causis* a conservé les traces de ces variations. En général, il place l'Intelligence au-dessus de la Vie (1). Cependant, quelquefois aussi, comme dans la première et la quatrième proposition (2), il suit la maxime générale du réalisme, et place au-dessus de l'Intelligence, la Vie et l'Etre.

Nous sommes loin ici de la doctrine d'Aristote. En effet, non seulement Aristote ne réalise pas l'*Universel logique*, puisqu'il place la réalité uniquement dans l'individu ; mais encore ce n'est ni l'Unité, ni l'Etre qu'il place au sommet des choses, mais l'Intelligence ou plutôt la Pensée.

La doctrine fondamentale du *Liber de causis* n'a donc pas été extraite des ouvrages d'Aristote, mais du néoplatonisme, en particulier de la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus.

(1) *Liber de causis*, passim.
(2) Ibid., 1ª et 4ª prop.

Mais comment le néoplatonisme de l'école d'Athènes est-il ainsi arrivé jusqu'à la scolastique du XII[e] siècle, jusqu'au *Liber de causis?* Durant les six ou sept siècles qui séparent Proclus de Gilbert de la Porrée, la tradition du réalisme n'a-t-elle pas été interrompue?

Non, cette tradition n'a pas été interrompue. La philosophie arménienne, grâce à David de Nerken, l'a transmise aux Arabes. La philosophie arabe l'a continuée, et l'a fait connaître aux scolastiques. C'est ainsi que nous retrouvons le réalisme néoplatonicien chez un scolastique célèbre au IX[e] siècle, Jean Scot Erigène. Dans son ouvrage *De divisione naturæ* (1), Scot Erigène reproduit sous forme chrétienne le néoplatonisme de l'école d'Alexandrie, avec son réalisme. Selon lui, Dieu est au-dessus de tout, au-dessus de l'éternité, au-dessus même de l'être. Voilà pourquoi aucune appellation ne peut lui convenir. Dieu est l'ineffable, comme il est l'incompréhensible (1).

« La nature est la réalisation de Dieu sous quatre formes principales: la première, créatrice et incréée; la seconde, créée et créatrice; la troisième, créée et qui ne crée pas; la quatrième, qui ne crée pas et n'est pas créée. Dieu est la forme créatrice, et incréée. Il est le principe, le milieu et la fin: le principe, parce que toutes les choses viennent de lui; le milieu, parce que toutes les choses subsistent en lui et par lui; la

(1) Scot Erigène avait aussi donné à son ouvrage le titre grec de : περί φύσεων μερισμοῦ.

fin, parce que toutes les choses se meuvent vers lui, aspirant au repos et à la perfection (1).

« La première forme de la nature s'épanche et engendre la seconde forme, la forme créée et créatrice. Cette seconde forme comprend le Verbe, les causes secondes, les universaux, le monde archétype. La troisième forme, qui est créée et ne crée pas, est l'univers sensible. Cette forme est dans le temps ; elle a commencé et elle finira. Mais elle ne finira que par une transformation, absorbée par les causes secondes, qui reviendront elles-mêmes se confondre dans l'Unité. Alors, la substance incréée rentrera dans le repos ; et la nature prendra sa quatrième forme, *quæ nec creatur, nec creat* (2). »

Entre cette doctrine et celle du néoplatonisme la ressemblance est frappante.

Scot Erigène avait pour son époque une science remarquable. Outre le latin, il savait très bien le grec ; il a donc pu étudier le néoplatonisme dans le texte de l'original. On croit même qu'il connaissait l'arabe. Alors il est permis de supposer qu'il s'est mis en relation avec le célèbre philosophe arabe Al-Kendi, qui florissait dans la première partie du IXe siècle. La position de Scot Erigène à la cour de Charles le Chauve rend cette supposition au moins très vraisemblable.

Al-Kendi, que les Arabes appelaient le *philosophe par excellence*, a émis, dans ses ouvrages,

(1) Scot Erigène, *De Divis. nat.* lib. I, chap. XII.
(2) *De Divis. nat.* — *Encyclopédie nouvelle.* — *De la phil. scol.*, 1re édit., t. I, p. 116-117.

nombre de propositions, qui appartiennent à la philosophie alexandrine, et qui devaient être accueillies avec faveur par le réalisme scolastique (1).

C'est avec raison qu'on appelle Scot Erigène : le dernier des néoplatoniciens, et le premier des scolastiques ; car il a été un véritable trait d'union entre le réalisme néoplatonicien et le réalisme scolastique. Par conséquent, lorsque le *Liber de causis* fit son apparition au XII^e^ siècle, il pouvait être considéré réellement comme l'écho prolongé du réalisme platonicien à travers les siècles.

Nous avons montré en quelque sorte la génération du *Liber de causis*, par l'histoire du réalisme, depuis Platon jnsqu'à la scolastique. Il importe maintenant, pour compléter la physionomie de ce petit traité, de jeter un regard rapide sur son influence au moyen âge et dans les temps modernes.

La doctrine du *Liber de causis* ne fut pas toujours acceptée de l'Eglise. Et, de fait, il y a, dans ce traité, des propositions qui, sans être d'un panthéisme avéré, ont conservé néanmoins quelque vestige du panthéisme néoplatonicien. Du reste, vu l'étroite affinité qui existe entre le réalisme et le panthéisme, il est facile d'interpréter dans le sens du panthéisme certaines propositions réalistes du *Liber de causis*. C'est ainsi qu'au XIII^e^ siècle, les doctrines d'Amaury de Bène et de David de Dinan, condamnées au

(1) *De la Philos. scol.*, 1^re^ édit., t. I, p. 364-365.

concile de Paris en 1209, ont été, par quelques-uns, attribuées, du moins en partie, à l'inspiration du *Liber de causis* (1). En l'année 1240, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, condamne une proposition du *Liber de causis*, celle qui enseigne l'éternité des Intelligences premières ou supérieures (2).

Ces quelques condamnations n'empêchèrent pas l'influence du *Liber de causis* de se propager parmi les philosophes du moyen âge. Nous ne jugeons pas utile de rappeler ici les noms des philosophes, dont la doctrine a été plus ou moins l'écho fidèle du *Liber de causis*. Mais ce que nous tenons à dire, pour montrer l'importance qu'on attachait alors à ce traité, c'est que les philosophes les plus célèbres du XIII^e^ siècle, en particulier Albert le Grand et saint Thomas, ont cru devoir le commenter.

Les commentaires de ces deux philosophes sont loin d'avoir la même valeur. Albert le Grand, persuadé que la doctrine du *Liber de causis* était empruntée en grande partie aux ouvrages d'Aristote, met sur le compte du célèbre péripatéticien des théories qui appartiennent aux platoniciens. Saint Thomas, mieux renseigné sur l'origine des doctrines du *Liber de causis*, ayant du reste sous les yeux l'ouvrage de Proclus, les apprécie plus exactement.

D'autre part, Albert le Grand se contente d'exposer, de développer les théories du *Liber de*

(1) *De la Phil. scol.*, 1^re^ édit., t. I, p. 404.
(2) Errores Parisiis condemnati, ad calcem *Sententiarum* Lombardi, Lugd. 1593.

causis, sans approuver ni condamner ouvertement. Lorsque sur une question il oppose à l'opinion de Platon celle d'Aristote, sans doute il est facile de voir qu'il incline vers le philosophe de Stagire ; mais cependant il ne condamne pas la doctrine platonicienne ; il laisse le lecteur parfaitement libre de choisir telle opinion qu'il lui plaira. C'est un libéral en critique. Saint Thomas est moins tolérant. Lui aussi est partisan de l'aristotélisme ; mais il ne se contente pas de préférer Aristote à Platon. Quand il croit trouver dans le *Liber de causis* une théorie néoplatonicienne, opposée aux dogmes de la théologie catholique, il la condamne.

Citons quelques exemples :

Le *Liber de causis* parle de l'Intelligence universelle, principe de toutes les intelligences. A ce sujet Albert le Grand nous dit que Platon avait fait des divinités, de toutes ces intelligences (1). Albert le Grand attribue ici à Platon une théorie qui est plutôt celle de ses disciples. Platon en effet avait admis les *Idées types*, comme principes universels des choses ; mais ce sont ses disciples qui transformèrent ensuite successivement les *Idées* en intelligences, et les intelligences en divinités.

Cette théorie des divinités formant une hiérarchie au-dessous de la Cause première est contraire aux dogmes de l'Eglise. Cependant Albert le Grand ne la condamne pas ; il déclare même

(1) *Opera Alberti Magni.—Comment. in lib. de causis*, t. V, tract. II, c. 1, in-folio. Lugd. 1651.

qu'elle a une grande valeur. Saint Thomas au contraire affirme que cette théorie *des substances séparées*, des *divinités* coéternelles à la Cause première absolue, est contraire au dogme catholique.

Le *Liber de causis* traite de la hiérarchie des causes premières. A ce sujet Albert le Grand place la Vie immédiatement au-dessous de l'Etre; et au-dessous de la Vie, il met l'Intelligence. Il croit que c'est la doctrine d'Aristote (1). C'est une erreur ; car Aristote plaçait au contraire au-dessus de la Vie, tout à fait au sommet, l'Intelligence, ou plutôt la Pensée qu'il identifiait avec Dieu. Albert le Grand termine ses commentaires sur le *Liber de causis* par ces paroles : « Que chacun choisisse sur ces différentes questions l'opinion qu'il voudra ; car nous n'avons pas parlé d'après notre propre fonds, mais plutôt d'après les autres, et, en particulier, d'après Aristote (2). » On ne saurait être plus libéral en matière de critique.

Ce n'est pas ainsi que procède saint Thomas. Celui-ci est beaucoup plus absolu en fait de doctrine. Au nom de la foi catholique, il condamne les *formes*, les *substances séparées* de la doctrine platonicienne, et déclare que l'aristotélisme est beaucoup plus conforme à la foi (3). Suivant la doctrine de saint Denis, exposée dans le *De divinis nominibus*, il enseigne que la bonté, la sa-

(1) *Opera Alberti Magni.* — *Comment. in lib. de causis*, t. V, tract. III, c. XIII.

(2) Ibid., t. V, tract. V.

(3) *Opera S. Thomæ.* — *Comment. in lib. de causis.* — Lectio X.

gesse, la vie, ne sont pas des formes séparées de la Cause première, c'est-à-dire de Dieu, mais au contraire qu'elles font partie de l'essence divine. Il affirme que Dieu lui-même est la bonté, la vie, la sagesse, etc., etc. (1).

Après le moyen âge, le *Liber de causis* a dormi dans la poussière des bibliothèques. Cependant sa doctrine n'a pas été oubliée. Sous une forme nouvelle il est permis d'en retrouver les traces dans la philosophie moderne. La dialectique de Hegel est, à six ou sept siècles de distance, l'écho retentissant de la dialectique réaliste du *Liber de causis*.

Qu'on rapproche en effet du *Liber de causis* cette page du célèbre philosophe allemand : L'*Universel* n'est pas seulement une façon de penser les choses ; il est la *manière d'être* des choses. Il n'est pas seulement dans l'esprit ; il est dans la *réalité*. Les catégories, les genres, les espèces ne sont pas seulement des cadres, de purs concepts de l'esprit ; ils sont encore des formes substantielles, comme disait le moyen âge, des principes féconds qui engendrent la réalité. L'*Universel* est à la fois une forme où se moule ma pensée, et un principe de fécondité. La généalogie des concepts est en même temps la généalogie des choses, le fondement réel de l'univers (2).

Cette doctrine, à n'en pas douter, est le reflet du *Liber de causis*.

(1) *Opera S. Thomæ. — Comment. in lib. de causis.* — Lectio III.

(2) Hegel, *Logique*, t. I.

Nous croyons en avoir dit assez pour montrer l'importance du *Liber de causis*, et par conséquent l'intérêt qui s'attache au manuscrit de Bruges. Le *Liber de causis* est un ouvrage dont la doctrine a été manifestement empruntée à la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus. Mais cette doctrine a subi des modifications profondes ; en outre, elle présente une disposition nouvelle, une argumentation différente. Ces modifications prouvent que le *Liber de causis* n'est pas l'œuvre d'un seul et même auteur, mais qu'il appartient à des auteurs différents. Le fond de la doctrine est de Proclus ; mais l'ordre, l'arrangement des propositions, la forme de l'argumentation, sont d'un auteur différent. Cet auteur, encore inconnu jusqu'à nos jours, est, selon nous, l'auteur du manuscrit de Bruges, Gilbert de la Porrée.

CHAPITRE V

LE MÉTAPHYSICIEN (*suite*).

Les Commentaires sur Boëce.

Authenticité des traités théologiques de Boëce.

Si le *Liber de causis* a une origine contestée, il n'en est pas ainsi des *Commentaires sur Boëce.* Cependant, avant d'aborder l'analyse de ces *Commentaires*, nous avons à résoudre une question d'authenticité. Les traités commentés par Gilbert sont-ils réellement de Boëce (1) ? Ils sont l'œuvre d'un chrétien. Or, Boëce était-il chrétien?

A ces deux questions la tradition a toujours répondu affirmativement, — et non sans raison. D'abord ces traités sont adressés à des personnages contemporains de Boëce, et connus pour avoir avec lui, soit des liens de parenté, soit des relations d'amitié. Ainsi le premier traité est adressé à Symmaque son beau-père (2) ; les trois autres, à Jean, diacre de l'Eglise romaine, élevé plus tard sur le trône pontifical sous le nom de

(1) Anicius Manilius Severinus Boetius.

(2) *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii ?* — Ad Q. Aurel. M. Symmachum, illustrissimum exconsulem, atque patricium socerum suum.

Jean I, l'an 523 (1). C'est, en particulier, ce que Gilbert affirme dans ses *Commentaires* (2). Ensuite le style est celui des traités philosophiques ; c'est la même méthode. On y retrouve le disciple d'Aristote.

D'ailleurs la tradition s'appuie sur des témoignages nombreux. Nous en citerons seulement quelques-uns. Alcuin, dans un traité *De la Procession du Saint-Esprit,* indique les opuscules théologiques de Boëce, qu'il appelle « un homme érudit dans les sciences *divines* et philosophiques (3) ». Boëce, dit Hincmar de Reims, était un *catholique* et un philosophe de beaucoup de science et de sagesse (4). Le récit des Bollandistes est absolument conforme à cette opinion (5). Dom Gervaise, dans sa *Vie de Boëce* (6),

(1) Ad Joannem diaconum Ecclesiæ Romanæ.

(2) Illorum ergo detestabiles errores Boetius volens destruere Symmacho scribit. — *Comment. Gilb. Porret. In Boet. I, de Trinitate* (Migne. *Patrol. lat.* t. LXIV, c. 1257).

Scribit idem Boetius Joanni Romano diacono de illis specialiter, quæ *nominibus his, Pater, Filius, Spiritus Sanctus, prædicantur. In Boet.* II, c. 1303.

Hujusmodi multas ἐδσμάδες præ mente Boetius sapientiæ amator habebat, et Romano Joanni diacono diu pulsanti, aliquas exerebat. Rogatus ab eo Boetius primum illi proposuit, etc. *In Boet.* III, col. 1315.

Boetius firmis et manifestis rationibus ecclesiasticam fidem *de unitate personæ et diversitate naturæ Christi* confirmat. Dirigit autem hoc opus Joanni Romano diacono. — *In Boet.* IV, col. 1355.

(3) Boetius quoque vir in *divinis* necnon et in philosophicis voluminibus eruditus, in libro quem *de unitate substantiæ Patris et Filii atque Spiritus Sancti* conscripsit, etc., etc. Alcuin. *De Process. S. Spiritus* (Migne, *Patrol. lat.* t. CI, col. 76).

(4) Boetius *catholicus* et sapientiæ ac scientiæ multæ philosophus. Hincmar, *Opera omnia*, t. II, Paris. 1645.

(5) *Act. S. Placid.* 5 oct. et 23 oct.

(6) Paris, 1715.

attribue à ce philosophe les traités commentés par Gilbert, et en fait l'analyse. M. du Roure; dans son *Histoire de Théodoric*, est également favorable à cette tradition (1). Enfin nous avons le témoignage de M. Cousin : « Boëce peut être considéré au moyen âge comme le lien entre le passé et les temps nouveaux. *Chrétien* et latin, il traduisit de la philosophie grecque et latine, ce qui pouvait servir à polir et à façonner un peu la rude enfance du christianisme barbare (2) ».

Jusque vers le milieu de notre siècle, on avait accepté ces témoignages de la tradition, lorsqu'un jour la critique allemande jeta dans le public cette thèse audacieuse : *Que Boëce fût chrétien, c'est plus que douteux; par conséquent il ne peut être l'auteur des traités théologiques qu'on lui attribue* (3). La thèse allemande trouva en France dans M. Jourdain un habile interprète. Dans un mémoire à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (4), M. Jourdain prétend démontrer que Boëce *le philosophe* n'est pas l'auteur des *Traités théologiques* sur la Trinité. Comme preuve, il allègue que ces traités ne sont pas dans le catalogue des œuvres de Boëce, dressé par Cassiodore son contemporain, et, un siècle plus tard, par saint Isidore de Séville. — On

(1) Du Roure, *Hist. de Théod.*, t. I, p. 409 (Darras, *Hist. génér. de l'Eglise*, t. XIV, p 280).

(2) Cousin, *Introd. aux œuvres d'Abélard* (Darras, *Hist. génér. de l'Eglise*, t. XIV, p 252).

(3) Darras, *Hist. génér. de l'Eglise*, t. XIV, p. 252.

(4) Jourdain, *De l'origine des traditions sur le christianisme de Boëce.*

pourrait d'abord répondre que ces écrits ne sont pas de vrais traités, mais de simples lettres; qu'en outre les manuscrits sont d'accord pour attribuer ces lettres à Boëce (1). — Il est vrai que M. Jourdain déclare qu'au VI^e^ siècle « le nom de Boëce était assez commun », qu'il fut porté par plusieurs évêques, en particulier « par un évêque d'Afrique, exilé vers l'an 504 en Sardaigne avec saint Fulgence (2) ». D'après lui, c'est ce dernier qui serait le véritable auteur des Traités théologiques connus sous le nom de Boëce. — Mais alors il faudrait nous dire comment cet évêque a épousé une fille de Symmaque. M. Jourdain ne le dit pas.

Pour nier le christianisme de Boëce, M. Jourdain s'appuie sur le *De consolatione philosophiæ*. Dans ce traité, qui est en quelque sorte son testament, Boëce, dit-il, un pied déjà dans la tombe, au moment de comparaître devant la justice de Dieu, puise ses dernières espérances et ses consolations suprêmes, non dans la religion, mais dans la philosophie. Ce traité n'est donc pas d'un chrétien. — La conclusion ne nous paraît pas rigoureuse; car entre la philosophie et le christianisme il n'y a pas d'opposition. — M. Jourdain invoque à son appui un texte de Jean de Salisbury. — Mais ce texte, qu'il aurait dû citer en entier (3), n'autorise aucunement sa conclusion.

(1) Mss des Bibliothèques de Saint-Victor, de Bruges, de la Biblioth. Nation. de Paris.

(2) Jourdain, *De l'orig. des traditions sur le christian. de Boëce.* (Darras, *Hist. génér. de l'Egl.*, t. XIV, p. 254.)

(3) Licet ille liber Verbum non exprimat incarnatum, ta-

En effet, d'après l'interprétation naturelle de ce texte, Boëce aurait omis à dessein de parler de la religion chrétienne, afin de convaincre plus facilement ceux qui, n'admettant pas les dogmes religieux, ne se rendent qu'aux lumières de la raison.

D'ailleurs, à notre époque, des critiques savants, notamment MM. Zeller, Ebert et G. Boissier, ont déclaré que les arguments philosophiques de cet ouvrage prenaient parfois une couleur chrétienne assez prononcée; qu'il n'y avait rien, dans les grandes lignes de ce traité, qui ne fût conforme à la morale chrétienne. Ils ont conclu que le *De consolatione philosophiæ* portait les marques, non seulement de la philosophie païenne, mais encore du christianisme (1).

Du reste, voici qui tranche définitivement la question : un texte de Cassiodore, découvert il y a quatorze ans par M. Holder, prouve que Boëce *le philosophe* est bien l'auteur des traités théologiques commentés par Gilbert de la Porrée.

« M. Holder a trouvé, à la fin d'un manuscrit du x^e^ siècle, appartenant à la bibliothèque de Carlsrhue, et qui contient les *Institutiones huma-*

men apud eos qui ratione nituntur non mediocris auctoritatis est, cum ad reprimendum quemlibet exulceratæ mentis dolorem congrua cuique medicamenta conficiat. Nec Judæus quidem, nec Græcus sub prætextu religionis medicinæ declinet usum, cum sapientibus in fide et in perfidia desipientibus sic vividæ rationis confectio proficiat artificiosa, ut nulla religio quod miscet abominari audeat, nisi quis rationis expers est. Joan. Saresberiens, *Polycrat.* lib. VII, cap. XV. (Migne, *Patrol. lat.*, t. CXCIX.)

(1) G. Boissier, *Le christianisme de Boëce* (*Journal des Savants,* août 1889, p. 449-462).

narum rerum de Cassiodore, un extrait d'un petit écrit du même auteur, que nous avons perdu. C'était une sorte d'histoire de sa famille et de lui-même, et il trouvait moyen d'y rattacher ses deux illustres amis, Symmaque et Boëce. On sait en effet que Symmaque appartenait à la *gens Aurelia* comme Cassiodore. M. Usener a prouvé, dans un savant Commentaire, que cet extrait est authentique, qu'il contient des détails qu'un moine du x^e^ siècle ne pouvait pas inventer, et qu'il n'y a aucun doute qu'il n'eût sous les yeux l'original de Cassiodore, qu'il transcrivait en l'abrégeant (1). »

Voici le texte en question : *Scripsit* (Boetius) *de Trinitate et capita quædam dogmatica et librum contra Nestorium*, etc. : « Boëce a composé sur la Trinité quelques écrits dogmatiques, et un livre contre Nestorius », etc. (2).

Ainsi la science a confirmé la tradition sur l'authenticité des Traités théologiques de Boëce. Solution qui ne saurait être sans intérêt pour les *Commentaires* de Gilbert de la Porrée.

(1) « Voici la principale raison donnée par Usener. L'écrit de Cassiodore est adressé *Ad Rufium Petronium Nicomachum ex consule ordinario*. Or ce nom ne se trouve pas sur les listes officielles des consuls. Si le personnage n'a pas été inventé, il faut supposer qu'il est inscrit sur les Fastes sous un autre nom, ce qui arrive souvent. Or un papyrus de Ravenne, découvert par Marini, porte ces mots : *Rufio Petronio Nicomacho Cethego v. c. consule*. C'est le dernier de ces noms, celui de Céthegus, qui est seul reproduit par les Fastes et par les historiens de ce temps. Le moine, deux siècles plus tard, ne pouvait pas le savoir. » Usener, *Anecdoton Holderi*, XXXII, 1887. (G. Boissier, *Le christianisme de Boëce*. (*Journal des Savants*, août 1889, p. 449-462.)

(2) *Anecdoton Holderi*, p. 4. — Usener, Leipzig, 1877.

Article I. — Analyse des Commentaires. — Exposition de la doctrine philosophique.

Les *Commentaires* sur Boëce vont nous révéler dans Gilbert un métaphysicien profond, et en même temps nous fournir un exemple de l'application scolastique de la philosophie à la théologie.

Ces *Commentaires* sont le plus important des ouvrages philosophiques de Gilbert, non seulement par l'étendue des matières, mais encore par la nature des théories. C'est dans cet ouvrage que nous trouvons ses principales théories philosophiques. On peut dire que c'est, en quelque sorte, le résumé de sa philosophie. Certaines questions de logique, déjà traitées dans le *Livre des six principes*, reparaissent dans ces *Commentaires*. Mais ce qu'on y rencontre surtout, ce sont des théories métaphysiques, avec leur application aux vérités de l'ordre théologique. C'est donc à la fois un ouvrage de philosophie et de théologie.

Les *Commentaires* sur Boëce sont au nombre de quatre. Les deux premiers, dans l'ordre suivi par l'éditeur, ont pour objet principal le *dogme de la Trinité*.

Le premier a pour titre : *Gilberti Porretæ Commentaria in librum de Trinitate*. Il répond au livre de Boëce : *Quomodo Trinitas unus Deus, ac*

non tres Dii. Dans une Introduction, Gilbert indique le motif pour lequel Boëce a composé son livre : c'était pour réfuter les erreurs sur la Trinité, et donner en même temps aux croyants des explications capables de satisfaire leur raison. Il fait d'abord un tableau des principales erreurs. Puis, suivant l'ordre adopté par Boëce, il expose la doctrine catholique sur la Trinité des personnes divines et l'Unité de Dieu. Il dit que la substance divine est *Une* : *In substantia divina non est numerus.* Il montre les rapports des Catégories d'Aristote avec la Divinité ; comment la *relation* existe dans la Trinité. Enfin il affirme la coexistence en Dieu de l'*Unité* et de la *Trinité.*

Le second *Commentaire* a pour titre : *Gilberti Porretæ Commentaria in librum de prædicatione trium personarum.* Il répond à ce livre de Boëce : *Utrum Pater et Filius ac Spiritus sanctus de Divinitate substantialiter prædicentur.* Ce Commentaire, qui est très court, expose d'abord les rapports généraux de la foi et de la raison, dans l'ordre naturel et dans l'ordre des vérités théologiques. Ensuite l'auteur déclare que les trois personnes de la Trinité sont trois unités distinctes par des propriétés personnelles : propriétés qui ne doivent pas être affirmées *substantiellement* de la Divinité. Le Commentaire se termine par la réfutation des Ariens et des Semi-Ariens, et par un appel à l'union de la raison et de la foi.

Le troisième *Commentaire* de Gilbert a pour titre : *Gilberti Porretæ Commentaria in librum :*

Quomodo substantiæ bonæ sint. Il répond à ce livre de Boëce : *Quomodo substantiæ in eo quod sint, bonæ sint, cum non sint substantialia bona* ?

Ce livre de Boëce n'a aucun rapport avec la Trinité. Il est cité quelquefois sous le titre de : *De hebdomadibus*, sans doute parce qu'il commence par ces mots : *Postulas, ut ex hebdomadibus nostris*, etc., etc. Quel est le sens de ces mots? Pourquoi Boëce appelle-t-il *hebdomades* certaines questions de sa philosophie ? Une note de l'édition Migne nous dit que Boëce aurait songé, pour certaines questions philosophiques, à une division analogue à celles des *Décades* de Tite-Live et des *Ennéades* de Sabellicus. Il les aurait divisées par séries de sept : d'où le nom de *hebdomades* (1). Gilbert dans son *Commentaire* nous en donne une autre raison. D'après lui, il était d'usage, chez les Grecs, de nommer ἑβδομάδες les conceptions les plus élevées de l'esprit (2) : voilà pourquoi Boëce appelle *hebdomades* certaines propositions difficiles à comprendre, et comprises seulement des savants (3).

(1) « Nimirum partiturus erat breviores has scriptiones suas per *hebdomadas*, sicut Titus Livius divinum opus suum per decades, Sabellicus per Enneades. » — Migne, *Patrol. lat.*, t. 64, col. 1311.

Nota : Nous ignorons quel est ce Sabellicus ; mais nous savons que les œuvres de Plotin, philosophe de l'école d'Alexandrie, ont reçu le nom d'*Ennéades* par suite de leur division en séries de neuf.

(2) « ἑβδομάδες, hoc est conceptiones, nominantur. Quæ (conceptiones) vero *hebdomades* appellantur, a sensu simplicium omnino procul sunt. » *Comment. Gilb. in Boet.* Migne, *Patrol. lat.*, t. 64, col. 1315.

(3) *Comment. in Boet.* « *Quomodo substantiæ*, etc. » Ibidem, col. 1311.

Le sujet de ce troisième Commentaire, c'est l'origine du bien dans les êtres créés. L'être est bon par cela même qu'il existe ; car *être* ou *exister* est un bien. Mais ce bien, l'être créé ne se l'est pas donné lui-même. Il n'en est pas plus le principe que de son être ou de son existence. Le principe du bien dans les êtres est nécessairement le même que celui de leur existence. Or le principe des êtres, c'est Dieu. Par conséquent Dieu est la Cause première du bien dans les êtres de la nature.

Le quatrième *Commentaire* de Gilbert a pour titre : *Gilberti Porretæ Commentaria in librum : De duabus naturis et una persona Christi.* Il répond à ce livre de Boëce : *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.*

Des quatre *Commentaires* de Gilbert, ce dernier est le plus important, parce qu'il contient ses théories métaphysiques les plus célèbres : les théories de la *nature* et de la *personne ;* la théorie de la *conformité* qui aurait été, d'après Jean de Salisbury, une des nouveautés introduites dans l'école par Gilbert de la Porrée ; enfin ses théories réalistes, qui peuvent se résumer dans cette formule : *la forme née ou l'essence des êtres particuliers est singulière dans chacun des individus, et universelle dans la totalité des êtres.*

Dans la préface de ce Commentaire, Gilbert nous apprend pourquoi Boëce avait composé ce traité. C'était pour réfuter deux hérésies opposées : celle de Nestorius qui admettait l'existence de deux personnes en Jésus-Christ, et celle

d'Eutychès qui n'admettait en Jésus-Christ qu'une seule nature. Puis, conformément à l'ordre de son modèle, Gilbert traite de la *nature*, de la *personne*, de la *différence* entre la nature et la personne. Contre Nestorius il soutient qu'il y a une seule personne en Jésus-Christ. Contre Eutychès il affirme qu'en Jésus-Christ, malgré la présence des deux natures, la nature divine et la nature humaine, la divinité n'a pas été transformée par l'humanité, ni l'humanité absorbée par la divinité. Enfin il nous décrit en quelques mots les principaux traits de la vie du Christ sur la terre.

Tel est le sujet des *Commentaires* de Gilbert sur Boëce.

La pensée dominante de ces *Commentaires*, c'est l'alliance de la raison et de la foi (1). Cette alliance est un des caractères principaux de la philosophie scolastique.

Si, dans l'ordre naturel, dit Gilbert, la raison a le premier rôle ; dans l'ordre théologique ou révélé, c'est la foi qui prédomine, ce sont les lumières de la foi qui priment les lumières de la raison. Mais ni la foi, ni la raison, quel que soit l'ordre des vérités, ne doivent divorcer entre elles. S'agit-il en effet des vérités de l'ordre théologique : si la foi précède, la raison vient ensuite éclairer et confirmer la croyance. S'agit-il au contraire des vérités de l'ordre naturel : si la raison a le rôle principal, la foi n'est pas inutile, car elle peut confirmer les données de la rai-

(1) *In Boet.* II, col. 1310.

son. Du reste, la raison ne doit pas oublier que la lumière de la foi, qui est la lumière de l'esprit de Dieu, lui est supérieure. Si la foi peut s'appuyer avec avantage sur les lumières de la raison, celle-ci a beaucoup à gagner, en fait de dignité, de gravité, dans le commerce de la foi (1).

L'alliance de la raison et de la foi, l'union de la philosophie et de la théologie, doivent donc exister. Mais, pour que cette union soit féconde, il importe de respecter toujours la distinction fondamentale entre l'ordre naturel et l'ordre théologique. Si les deux ordres de vérités peuvent avoir des principes communs, il n'est pas moins évident que chaque ordre doit avoir ses principes particuliers. Il faut donc reconnaître ce qu'il y a de commun, et aussi ce qu'il y a de spécial (2). Autrement on s'exposerait à confondre l'ordre naturel et l'ordre théologique. On attribuerait aux choses de la nature ce qui est spécial à l'ordre théologique ; et, réciproquement, on introduirait dans les vérités théologiques ce qui est le propre de l'ordre naturel. C'est pour n'avoir pas su respecter cette distinction entre les deux ordres de vérités ; c'est pour avoir voulu leur appliquer les mêmes principes, que plusieurs philosophes ou théologiens sont tombés dans l'erreur (3).

(1) *In Boet.* II, col. 1303, 1304, 1310. — *In Boet.* III, col. 1314.

(2) « Omnium quæ rebus percipiendis suppeditant rationem, aliæ communes sunt multorum generum, aliæ propriæ aliquorum. » *In Boet.* I, col. 1255.

(3) *In Boet.* I, col. 1256.

Mais, s'il ne faut pas oublier la distinction qui existe entre l'ordre naturel et l'ordre théologique, Gilbert ne veut pas cependant qu'on exagère cette distinction au point de rejeter toute comparaison entre les deux ordres de vérités. Il y a ici deux excès opposés, dont il faut savoir se garder. Ainsi Gilbert blâme également ceux qui prétendent qu'on ne doit pas établir de comparaison entre l'ordre naturel et l'ordre théologique, et ceux qui veulent que cette comparaison soit exacte de tout point (1). C'est précisément pour avoir voulu établir entre l'ordre naturel et l'ordre théologique des analogies exagérées, que les Sabelliens sont tombés dans l'erreur (2).

Pour éviter ces inconvénients, Gilbert nous avertit qu'il ne confondra pas ce qui doit être distingué. Il ne craindra pas de porter la lumière de sa raison dans les mystères de la foi; mais il tiendra compte des différences entre l'ordre naturel et l'ordre théologique; il examinera chaque ordre de choses à la lumière de ses principes (3).

Nous verrons si Gilbert a su toujours se garder des erreurs qu'il prétendait éviter.

Laissant de côté les questions théologiques, nous allons étudier les théories philosophiques.

Dans cette étude, deux voies nous étaient

(1) *In Boet.* I, col. 1279.

(2) Ibidem.

(3) « Age igitur ingrediamur et dispiciamus, id est incipiamus, et diversis speculandi modis aspiciamus unumquodque, id est naturalia et theologica, prout potest intelligi atque capi, id est naturalia suo modo, et theologica suo. » *In Boet.* I, col. 1265.

ouvertes. Nous pouvions, par exemple, analyser successivement les quatre *Commentaires*. Mais cette analyse ne permettait pas une exposition méthodique. D'abord les traités de Boëce n'ont entre eux aucun lien, aucun ordre logique. De son côté, Gilbert n'apporte ordinairement aucune méthode dans l'exposé de ses théories. Il revient souvent sur ses pas, redit ce qu'il a déjà dit. Suivant un usage général de la scolastique au moyen âge, en particulier au XII^e^ siècle, il mêle les diverses parties de la philosophie ; et, à propos d'une question de métaphysique, il traite des sujets de logique. Cette absence de méthode est une source de difficultés.

Pour éviter ces inconvénients, nous avons renoncé à nous attacher servilement aux pas de notre auteur. Nous avons préféré, pour plus de méthode et de clarté, exposer dans un ordre logique ses principales théories philosophiques.

Une question fondamentale, qui doit trouver sa place au seuil de la philosophie, c'est la question de la science. Gilbert nous donne une classification des sciences, empruntée, du moins en partie, à la classification d'Aristote. Il divise d'abord les sciences en deux grandes catégories, les sciences *spéculatives*, et les sciences *pratiques*. Les sciences spéculatives traitent de la *connaissance* ; les sciences pratiques étudient l'*action*. Les sciences pratiques sont, par exemple, la médecine et la magie. Laissant de côté les sciences pratiques, il énumère les différentes sortes de sciences spéculatives, comme les sciences physiques ou naturelles, la science morale ou l'éthique, les

sciences logiques ou rationnelles. Dans les sciences naturelles (1), il distingue trois degrés ou catégories. Au degré inférieur est la science qui a pour objet le concret, le particulier : c'est la science *naturelle* proprement dite. Au-dessus de cette science est la science *abstraite*, que les Latins appellent *disciplina*, et les Grecs, μάθησις. Elle tire son nom de science *abstraite*, de l'opération de l'esprit qui abstrait des choses concrètes, l'*universel*, pour le considérer indépendamment des choses concrètes ou des individus. Enfin au degré supérieur est la science qui a pour objet les premiers principes : la *Forme première* ou Dieu, les formes *secondes* ou *idées* (εἰδέαι), et la *matière*. C'est la science la plus élevée; et, quand elle a Dieu pour objet, c'est la théologie (2). Or, la théologie est la science supérieure, la connaissance du *Principe premier* ou *Forme première*, la science de Dieu.

Le théologien est le vrai philosophe, l'ami supérieur de la Sagesse; car, suivant l'étymologie grecque, la philosophie (φιλοσοφία) est l'amour de

(1) *In Boet.* I, col. 1265.

(2) « Propter quod etiam ipsa animi speculatio dividitur. Cum enim nativa, sicut sunt, id est concreta et inabstracta considerat, *naturalis* et in motu et inabstracta cognominantur... Alia vero speculatio quæ nativorum inabstractas formas aliter quam sint, id est abstractim considerat, græce quidem μαθηματική, latine vero *disciplinalis* vocatur. — Tertia vero speculatio, quæ omnia nativa transcendens, in ipso eorum quolibet principio, scilicet vel opifice, quo auctore sunt; vel idea, a qua tanquam exemplari deducta sunt; vel ὕλη in qua locata sunt, figit intuitum, per excellentiam intellectualis vocatur. Ab ipsius autem rei quæ percipitur natura, theologica cognominatur. » *In Boet.* I, col. 1267-1268.

la sagesse (1). Or les vrais amis de la sagesse, les véritables philosophes, quels sont-ils, sinon ceux qui vivent des principes supérieurs de la philosophie, qui s'adonnent à l'étude de Dieu, Cause première de toutes choses.

Mais, pour s'élever jusqu'à ce degré de connaissance, quelle est la marche à suivre? La voici : l'homme arrête d'abord son attention sur la matière *informée* qui seule tombe sous les sens, c'est-à-dire sur les substances individuelles composées de matière et de forme. L'homme connaît ainsi le sensible, le particulier, le contingent. Mais cette connaissance ne suffit pas à l'homme. Celui-ci, par un procédé qui lui est propre, l'*abstraction*, dégage de la réalité sensible, les essences, l'universel, *les formes nées* qui sont inséparables des corps dans leur condition naturelle. Il obtient ainsi des concepts universels, qui représentent les essences ou *formes nées* (2). Est-ce tout ? Non. Gilbert s'élève ensuite au-dessus de la nature, au-dessus des *formes nées : omnia nativa transcendens.* Il contemple les *Idées types*, les exemplaires éternels des choses, ce qu'il appelle les formes *secondes*, les *vraies* formes. Puis, non content de considérer ces *Idées* en elles-mêmes, il veut encore les voir dans leur principe suprême, en Dieu. Alors il élève le regard de sa raison jusqu'à Dieu, Forme première de toutes choses (3). Par-

(1) *In Boet.* III, col. 1313.
(2) Ibid., I, col. 1267; IV, col. 1360.
(3) Ibid., I, col. 1267.

venue à ce degré suprême de connaissance, la raison est satisfaite.

Gilbert, pour arriver à la connaissance de Dieu, a suivi exactement l'induction socratique, méthode inaugurée par Socrate et perfectionnée par Platon.

Dieu est donc l'objet suprême de la connaissance. Nous ne le connaissons pas à la manière des êtres concrets, sensibles; car Dieu n'est pas uni à la matière. Nous ne le connaissons pas non plus à la manière des notions abstraites; car, Dieu n'étant pas la *forme* des êtres sensibles, des êtres de la nature, nous ne pouvons l'en séparer par *abstraction*. Mais alors comment le connaissons-nous? *par élimination, per viam remotionis :* c'est-à-dire que nous excluons de sa nature parfaite, infinie, tout ce qui lui est incompatible, toutes les imperfections, toutes les limites. Nous élevons au contraire jusqu'à l'infini les perfections que nous lui attribuons.

Nous ne comprenons pas la nature de Dieu : voilà pourquoi nous disons que Dieu est incompréhensible pour nos intelligences. Mais s'il est incompréhensible, il est cependant intelligible, car nous le connaissons.

Mais que savons-nous de Dieu ? La première question qui se présente est celle de son *existence*. Gilbert établit une distinction importante entre l'existence de Dieu et celle des créatures. Dieu existe par la vertu même de son essence ou de sa divinité. Les êtres créés reçoivent sans doute l'existence de leur essence ; mais il y a cette différence entre Dieu et les créa-

tures, que Dieu ne tient d'aucun autre que de lui-même son essence ou sa divinité (1), tandis que les créatures reçoivent d'un autre leur essence ou principe d'existence.

Cette distinction une fois établie, étudions la nature divine.

Dieu est le Premier Principe, la Cause première de toutes choses ; il est l'Etre infiniment simple, l'Etre par excellence, l'Unité absolue (2). Cette unité, cette simplicité nous rendent impuissants à parler de Dieu ; car nos appellations supposent la distinction, la multiplicité. Aucune expression du langage humain ne peut donc convenir strictement à Dieu (3).

Mais alors comment parler de Dieu ? en prenant dans le sens figuré les expressions que nous appliquons aux créatures dans le sens propre. Il faut consulter les analogies qui existent entre Dieu et les créatures. Ainsi Dieu n'a pas d'attributs au sens propre du mot. Il n'en a pas dans le sens où les créatures en possèdent ; car les attributs déterminent les êtres créés, et Dieu ne peut être déterminé. Cependant il est d'usage de lui donner des attributs ou perfections ; mais il importe de remarquer que ces attributs ne sont pas distincts de son essence ; ils ne font qu'un avec elle. Ainsi, au lieu de dire que Dieu est bon, juste, saint, etc., etc., il est

(1) « Non enim est a divinitate aliud, quo Deus sit, nec est unde divinitas ipsa sit, nisi quod ea Deus est.» *In Boet.* I, col. 1273, 1269.

(2) *In Boet.* III, col. 1320.

(3) « Quæ de Deo prædicantur, non sunt quod nominantur.» *In Boet.* I, c. 1283.

plus exact d'affirmer qu'il est la Bonté, la Justice, la Sainteté (1).

C'est une considération qu'il importe de ne pas oublier dans l'application des *catégories* à la divinité.

Les *catégories* existent-elles en Dieu ? Quelles sont celles qui peuvent lui être attribuées ? Dans quel sens doit-on les lui appliquer ? Enfin quelles sont les catégories incompatibles avec la Divinité ? Autant de questions auxquelles Gilbert va répondre.

Sur les dix catégories, huit peuvent être appliquées à Dieu, mais non cependant de la même manière qu'aux êtres de la nature. Ainsi la première catégorie, la *substance*, convient à Dieu. En effet, Dieu est une substance, la substance souverainement indépendante. Mais en Dieu la substance ne suppose aucun accident, tandis que, dans l'ordre de la nature, les substances n'existent pas sans accidents.

Dieu est *juste* (qualité). Mais en Dieu la justice n'est pas une qualité accidentelle, comme chez les hommes. La justice est essentielle à Dieu, et ne fait qu'un avec l'essence divine. On dit que Dieu est *grand* (quantité). Mais en Dieu la grandeur n'est pas une étendue, une dimen-

(1) « Deus vero omnino est simplex ; nam quoniam non habemus illi cognatos quibus de ipso loquamur sermones, a naturalibus ad ipsum verba transumimus... non cogitamus ab essentia, qua illum esse prædicamus, potentiam aut sapientiam ejus... esse diversam — Non modo Deus est, Deus est potens, Deus est sapiens ; verum etiam Deus est ipsa essentia, Deus est ipsa potentia, Deus est ipsa sapientia, et hujusmodi. » — *In Boet.* III, col. 1320. — *In Boet.* I, col. 1283.

sion, comme dans les êtres de la nature. Dieu en effet est essentiellement simple, immatériel ; il ne renferme donc aucun élément de quantité proprement dite. En Dieu la grandeur est une perfection opposée à tout ce qui est petit et borné.

La *relation* existe en Dieu. Ce sont les *relations* qui constituent les personnes divines. Mais quelle différence entre la *relation* en Dieu, et la *relation* dans les créatures ! Toute relation suppose deux termes. Dans les créatures, les termes de la *relation* reposent sur la distinction numérique, non seulement des individus ou des personnes, mais encore des natures. Ainsi chez les hommes, le père et le fils, la paternité et la filiation constituent non seulement deux personnes, mais encore deux natures numériquement distinctes. Autre est la nature du père ; autre, la nature du fils. En Dieu il n'en est pas ainsi. La *relation* établit une distinction numérique, seulement dans les personnes divines, et non dans leur nature. Dieu le Père est une personne ; Dieu le Fils en est une autre ; mais la nature du Père est numériquement la même que la nature du Fils. En Dieu les *relations* donnent naissance à trois personnes distinctes ; mais il n'y a qu'une nature.

On dit aussi : que Dieu est « partout », *ubique* ; c'est la propriété qui répond à la catégorie *ubi*. Mais ici l'analogie est peu de chose. En effet, la catégorie *ubi* indique le lieu qui circonscrit l'objet. Elle ne peut convenir qu'aux substances matérielles ou corporelles ; car, seuls, les corps sont

dans un lieu. L'âme elle-même qui anime le corps ne peut occuper un lieu. A plus forte raison, Dieu, qui est l'Immatériel absolu, l'Infini, ne peut-il être circonscrit par aucun lieu.

On dit également que Dieu est *éternel*.

L'éternité est la propriété qui répond à la catégorie *quando*. Mais ici encore quelle différence ! En effet, *quando* se rapporte au temps qui est une durée limitée, successive, mobile, tandis que l'éternité est une durée infinie, immobile, par conséquent sans aucune succession.

Dieu est essentiellement *actif;* la catégorie de l'*action* existe donc en Dieu. Mais ici encore il faut établir une distinction entre l'action divine et l'action des créatures. L'action divine ne suppose, de la part de Dieu, aucun mouvement, puisque Dieu est immobile, tandis que l'action des créatures entraîne le mouvement. Dans les êtres de la nature, l'action est distincte de leur essence; il n'en est pas ainsi en Dieu. L'acte divin est identique à l'essence divine; Dieu est l'*acte pur*. L'action des êtres créés suppose un terme extérieur qui supporte l'action. C'est ainsi que Gilbert dans son *Livre des six principes* définit l'*action* : *Actio vero est secundum quam in id quod subjicitur, agere dicimur, ut secans quis in eo quod secat dicitur* (1). En Dieu, si la théologie distingue l'action *transitoire*, par laquelle Dieu a créé le monde, action qui a par conséquent son terme hors de Dieu; on doit dire que l'action divine par excellence, l'action par laquelle le

(1) *Liber sex principiorum*, f. 2 v°.

Père engendre éternellement son Verbe, et produit, de concert avec le Verbe, l'Esprit-Saint, est une action *immanente*, c'est-à-dire une action dont le principe et le terme demeurent dans la nature divine. Du reste, même l'action *transitoire* de Dieu est une action immuable, éternelle ; et, s'il y a changement quelque part, ce n'est pas dans l'activité divine, mais dans la création qui subit l'influence de cette activité. Et, tandis que dans l'action des êtres de la nature, l'activité s'exerce par une série de mouvements, qui mettent l'agent en relation avec le patient, il n'en est pas ainsi dans l'œuvre de la création. Dieu créateur communique le mouvement à la créature ; mais lui-même dans son acte créateur est immobile.

Enfin on peut dire, jusqu'à un certain point, que la *possession*, *habitus*, existe en Dieu, si on entend par là les biens ou les perfections que Dieu possède. Mais, dans l'ordre de la nature, la catégorie de la *possession* désigne une manière d'être extérieure; elle exprime le rapport des différentes parties du corps avec le vêtement qui les recouvre. Dans ce sens, la *possession* ne peut convenir à Dieu.

Les deux autres catégories, la *situation* (*situs*), et la *passion*, sont absolument incompatibles avec la nature divine. En effet, la *situation* exprime le rapport entre les parties d'un objet et les portions de l'espace qui circonscrit cet objet. Cette catégorie ne peut convenir qu'aux êtres corporels. D'autre part, la nature divine, qui est l'*Acte pur*, exclut nécessairement la *passion* qui est l'opposé de l'*action*.

Dieu est immatériel : aussi n'est-il pas soumis au mouvement ni au changement, car la condition du mouvement, la cause du changement, c'est la matière. Si dans l'univers les êtres sont soumis à toutes les vicissitudes du changement, c'est qu'ils sont matériels. Dieu est donc immuable. Ses perfections ne changent pas ; elles demeurent toujours les mêmes ; rien ne peut en être retranché ; rien ne peut leur être ajouté.

Cependant, quelque simple et immatériel qu'il soit, Dieu n'est pas une pure abstraction ; il est un être réel, la réalité par excellence, la Cause première de toutes choses. Rien n'existe que par Dieu ; l'*être*, qui constitue le fond des choses, a Dieu pour principe (1).

Mais comment Dieu a-t-il répandu l'*être* dans la nature ? Est-ce par *émanation* ? Non, mais par *création*. Dieu a créé le monde, non pas de toute éternité, mais dans le temps. En Dieu l'existence et l'action ne font qu'une seule et même chose. L'activité divine est éternelle comme son essence, car Dieu est l'*Acte pur*. Cependant rien ne s'oppose à la création dans le temps ; car Dieu par sa nature embrasse tous les moments de la durée, tous les points de l'espace. L'acte divin est éternel ; mais l'action, quant à ses effets, peut se présenter à nous comme *temporelle* (2).

Au-dessous de Dieu, Principe suprême des

(1) *In Boet.* III, col. 1318 et seq.

(2) « Quamvis enim ipse, qui omnium principium est, nunquam quidem esse, facere vero quandoque cœperit, quia tamen in eo virtus faciendi nunquam esse cœpit, dicitur, quod in eo idem est esse, quod agere. » *In Boet.* III, c. 1332.

choses, Gilbert, à l'exemple des platoniciens, nous montre deux autres principes concourant à la formation de l'univers : la *matière* et la *forme*.

La matière est un des éléments essentiels de l'univers. Mais il y a plusieurs degrés dans la matière. Il y a la matière première ὕλη, matière informe, *informis*, c'est-à-dire qui n'est unie à aucune forme. Gilbert, à l'exemple de Platon, compare la matière première à une mère féconde, du sein de laquelle sont sortis tous les corps. La matière première donne naissance à la matière *seconde*, matière unie à la forme, *materia formata*. Cette matière seconde comprend quatre éléments principaux : le *feu*, l'*air*, l'*eau* et la *terre*, qui sont les principes de tous les corps. De cette matière seconde est tirée la matière qui compose les corps, tels que l'airain, le marbre, la pierre (1). Enfin d'une manière générale, mais dans un sens figuré, on appelle *matière* tout ce qui sert à quelque chose.

Un autre principe général des êtres, c'est la *forme*. Gilbert distingue quatre catégories ou degrés dans les formes. Au sommet est la *Forme première*, qui est l'essence de Dieu, οὐσία ; c'est la Forme pure, sans aucun mélange de matière ; elle est immobile comme la matière première. Au-dessous de la *Forme première* sont les *formes secondes*, dont les principales sont, pour le monde matériel, celles du *feu*, de l'*air*, de l'*eau* et de la *terre*. Ces *formes secondes* ne sont unies à aucune

(1) *In Boet.* I, col. 1266.

matière : voilà pourquoi elles sont immobiles comme la *Forme première*. Ce sont de vraies *substances*. Cela peut paraître étrange au premier abord, parce qu'on croit les apercevoir dans les choses sensibles, unies aux corps. Mais en réalité elles ne sont unies à aucun corps ; elles ont une existence indépendante, séparée des corps, dans une région supérieure au monde des corps. Ces formes sont les *Idées*, εἰδέαι, les exemplaires des formes qui sont unies aux corps. Ainsi les formes qui existent à l'état concret dans les êtres de la nature, ne sont que des copies, des images, des *formes nées* des *formes secondes*. Au-dessous des *formes secondes*, nous avons donc les formes qui sont unies à la matière, et qui n'existent pas séparément de la matière. Ces formes inférieures se subdivisent en deux catégories. Il y a d'abord les formes les plus *générales*, par exemple la forme de la *corporalité* qui convient à tous les corps; les *essences* qui appartiennent à tous les êtres du même genre ou de la même espèce. Ce sont les formes du troisième degré. Au quatrième degré sont les formes *individuelles*, par exemple la quantité, la qualité, la relation, etc., etc. Seules les formes *pures* sont les vraies formes. La *corporalité* n'est pas une vraie forme, puisqu'elle est en contact avec la matière. Quant aux formes du quatrième degré, aux formes *individuelles*, aux figures des choses sensibles, elles ne méritent le nom de *forme* que dans un sens figuré. Ce sont des formes *nées*, *formæ nativæ*, formes contingentes, périssables comme les corps auxquels elles sont unies, dis-

tinctes par conséquent des formes *pures* qui sont éternelles, impérissables (1).

Les formes inférieures ont leur origine dans les formes supérieures. L'*être* descend de la *Forme première* qui est Dieu, par l'intermédiaire des *formes secondes* et des formes de troisième catégorie, jusqu'aux formes du dernier degré, jusqu'aux *formes nées*. Car, dans l'ordre de l'existence, le général précède le particulier et lui communique l'être. Du genre sort l'espèce. Les espèces sont de différentes sortes : les unes sont simples, comme la *rationalité* ; d'autres sont composées, comme l'*humanité*, qui est constituée par l'*animalité* et la *rationalité*. Au-dessous des espèces ou des formes spécifiques, sont les individus, les formes *individuelles*. Les formes ne sont pas dans les choses ; ce sont les choses qui sont dans les formes, car les formes sont les principes de l'*être*. Les individus existent par leur forme, et dans leur forme (2). Telle est la théorie des *formes*.

(1) « Forma quoque multipliciter dicitur. Nam essentia Dei, quo opifice est quidquid est aliquid et quidquid est esse... prima forma dicitur. — Quatuor quoque sinceræ substantiæ, ignis, aer, aqua, terra... e quibus demum hæ materiæ sensiles, igneæ, aeriæ, aquatiles, terreæ, deductæ sunt, exemplaria eorumdem corporum, ἰδέαι græce, latine vero formæ cognominatæ sunt. Illud etiam quorumlibet subsistentium quodlibet esse, ex quo unumquodque eorum est aliquid... eorumdem subsistentium dicitur forma, ut corporalitas omnium corporum. Dicitur etiam forma illud quartum genus qualitatis quod est corporum figura, et cætera quæ ita subsistentibus insunt, ut eorum potentiam sequantur, ex quibus aliquid sunt. » — *In Boet.* I, col. 1266.

(2) *In Boet.* I, col. 1269-1270.

Gilbert examine ensuite la nature des êtres créés. La nature des êtres créés diffère essentiellement de la nature de Dieu. Tandis que Dieu est l'être essentiellement simple, les êtres créés sont composés. En eux l'essence est distincte de l'*être*; elle précède l'existence concrète, individuelle. Les êtres de la nature sont composés de matière et de forme. Ils sont susceptibles de recevoir des attributs distincts de leur nature. Parmi ces attributs, les uns découlent de l'essence elle-même, les autres viennent du dehors; d'où le nom d'*accident* donné à ces derniers. Les êtres de la nature sont soumis aux changements; ils subissent des variations nombreuses, suivant la diversité des genres, des espèces et des individus. Or le principe de cette diversité, de ces changements, de cette composition, c'est la matière.

Malgré l'unité de la Cause première, Gilbert rejette dans les êtres l'unité de substance; par conséquent il n'est pas panthéiste. Il admet la pluralité, la diversité des essences, suivant la diversité des genres et des espèces (1). Ensuite il analyse les principaux éléments métaphysiques de l'être. Il distingue entre l'essence et la *subsistance*, entre la substance ou *substant* et l'accident, entre la nature et la personne.

L'essence, *οὐσία*, c'est la forme générique ou spécifique des substances individuelles. Considérée comme genre, espèce, elle est *une* dans tous les individus de la même espèce ou du

(1) Ritter, *Gesch. der philos.*, t. VII, p. 454.

même genre. Elle est *individuellement* en chaque individu du genre ou de l'espèce, et *universellement* en tous. Telle est l'*animalité* relativement au genre animal; telle est l'*humanité* relativement à l'espèce humaine. La *subsistance*, οὐσίωσις, c'est la propriété, pour le genre ou l'espèce, d'exister par soi-même, c'est-à-dire de ne reposer sur aucun sujet. Ainsi l'homme est une *subsistance*, parce qu'il n'a besoin pour exister d'aucun sujet. L'homme n'est en effet l'attribut d'aucune substance. La *substance* ou *substant*, ὑπόστασις, c'est la substance à l'état concret, c'est-à-dire l'être avec ses accidents. Ce sera, par exemple, un animal de tel ou telle couleur, une maison de telle ou telle dimension (1).

Mais comment ces accidents s'unissent-ils aux substances individuelles ? ou plutôt d'où viennent-ils ? quelle est leur origine ? Tantôt Gilbert leur assigne pour origine la nature même des individus; tantôt il les fait dériver de l'union de la matière et de la forme dans la composition des substances; tantôt enfin il leur donne pour principe, Dieu lui-même (2).

Ainsi la volonté divine serait le premier principe, non seulement de l'existence des êtres, mais encore de leurs accidents, de leurs variations; et cela, malgré son immutabilité. Gilbert à ce sujet oppose le temporel à l'éternel, le multiple à l'unité, le composé au simple. Or, dit-il, de même que le temporel vient de l'éternel; le multiple,

(1) *In Boet.* I, col. 1283; — IV, col. 1374-1375.
(2) *In Boet.* IV, passim.

de l'unité; de même le composé doit venir du simple (1).

Pour expliquer l'union des accidents avec les substances ou *substants*, il nous apporte l'exemple de l'homme composé d'un corps et d'une âme : « Le corps et l'âme, avant leur union dans la personne humaine, sont des formes ou essences séparées, simples, permanentes, inaltérables. Réunis par la seule volonté de Dieu, ils reçoivent en commun des accidents, aussi longtemps qu'ils demeurent unis. L'âme, principe invisible, immatériel, nous explique la présence des accidents invisibles, immatériels; et le corps, la présence des accidents sensibles, matériels.

Après la théorie des *accidents*, nous avons celle de la *nature*. Gilbert considère la *nature* sous différents aspects; il en donne quatre définitions. Prenant d'abord la nature dans le sens le plus large, il la définit : *tout ce qui existe et peut d'une manière quelconque être saisi par l'intelligence.* — *Natura est earum rerum, id est, hæ res sunt naturæ, quæ cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt* (2).

Cette définition est très générale, car elle embrasse tout ce qui existe, les accidents comme les substances, les substances incorporelles comme les substances corporelles. Elle n'exclut que les êtres de raison ou d'imagination, ce qui

(1) « Sicut enim a genuino nativum, ab æterno temporale, ab uno alterni, sic a simplici auctore quodlibet compositum esse oportet. » — *In Boet.* III, col. 1328.

(2) *In Boet.* IV, col. 1360.

n'a aucune réalité, comme les chimères, les centaures, etc. Ainsi entendue, la *nature* convient à la Divinité; Dieu en effet est la réalité par excellence. En outre, si Dieu est incompréhensible pour notre intelligence, il n'est pas inintelligible. Par conséquent il remplit toutes les conditions de cette définition : *quæ cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt.*

Dans un sens plus restreint, la *nature* comprend les substances qui *subsistent, de solis substantiis subsistentibus.* Elle se définit : *ce qui est capable d'agir et de souffrir* : *Natura est, vel quod facere, vel quod pati possit* (1).

Mais *agir* et *souffrir* ne conviennent pas à toutes les substances. Il n'y a que les substances vivantes qui puissent agir (*solis vitalibus*); il n'y a que les substances sensibles qui puissent souffrir (*solis sensibilibus*). Cette définition s'applique donc aux animaux et aux hommes, qui tous peuvent agir et souffrir : agir par la puissance de leurs facultés, souffrir par l'intermédiaire de leurs corps. Mais elle ne peut complètement s'appliquer à Dieu; car, Dieu, l'Immatériel absolu, ne peut souffrir. Mais, si Dieu est impassible, il est au contraire essentiellement actif; il est l'*Acte pur*. A ce point de vue, la *nature* qui exprime la faculté d'agir, convient admirablement à Dieu. Souffrir et agir, conclut Gilbert, c'est le fait de toutes les substances corporelles, douées de vie et de sensibilité; des animaux et des hommes ;

(1) *In Boet.* IV, col. 1362.

mais agir sans souffrir est le propre de Dieu (1).

La *nature*, c'est encore *un principe de mouvement*, mais un principe essentiel, et non simplement accidentel : *natura est motus principium per se et non solum per accidens*. Gilbert distingue, d'après Aristote, six espèces de mouvements : les mouvements de *génération* et de *corruption*, d'*augmentation* et de *diminution*, d'*altération*, enfin le mouvement de *translation* d'un lieu à un autre. Toute substance créée, corporelle ou incorporelle, possède les cinq premières espèces de mouvements : le mouvement de *génération* qui est le passage d'une substance dans un genre ou dans une espèce, parce que toute substance créée entre par là même dans un genre ou dans une espèce; le mouvement de *corruption*, parce que tout ce qui est engendré est corruptible, tout ce qui commence est périssable; les mouvements d'*augmentation* et de *diminution*, parce que toute substance créée dans le temps est mesurée par le temps, et par conséquent susceptible d'augmentation ou de diminution dans la durée; le mouvement d'*altération* ou de variation dans les *qualités*, parce que l'âme et le corps qui supportent des accidents, peuvent subir dans leurs *accidents*, par exemple dans leurs qualités, des variations ou changements. Quant au mouvement de *translation* d'un lieu à un autre, il n'appartient qu'aux substances corporelles. Tous ces mouvements ont leur origine ou leur cause, non dans les accidents, mais dans

(1) *In Boet.* IV, col. 1363.

l'*essence* même de la substance. Voilà pourquoi la *nature* n'est pas simplement un principe *accidentel*, mais un principe *essentiel* de mouvement (1).

Enfin Gilbert définit la *nature : la différence spécifique qui donne à un être sa forme : natura est unamquamque rem informans specifica differentia* (2). Il s'agit ici évidemment de l'essence des choses : non de la forme accidentelle, mais de la *forme* en vertu de laquelle un être appartient à telle espèce plutôt qu'à telle autre. Ainsi entendue, la *nature* ne saurait convenir aux premiers principes des choses; ni à Dieu, ni à la matière, parce qu'ils ne peuvent entrer comme *forme* dans la nature des êtres. Pour cette même raison, elle ne convient pas davantage aux substances individuelles. Enfin les *accidents* sont exclus de cette définition; car ils ne sont pas des *formes spécifiques*.

Gilbert étudie ensuite le sens du mot *personne*, *persona* ; cette étude comprend une de ses théories les plus importantes. Suivant son habitude, il cherche dans la langue grecque l'origine étymologique du mot *persona*. Ce mot, dit-il, correspond au πρόσωπον, qui servait à désigner le masque de la comédie ou de la tragédie grecque. Le mot *persona* ne peut désigner ce qui n'est qu'une partie de la *personne* elle-même, comme l'*accident* ou la *nature*. En effet, dans un individu, un *accident*, telle que la

(1) *In Boet.* IV, col. 1364-1365.
(2) Ibidem., col. 1367.

couleur, n'est qu'une partie de l'individu. Voici un homme : Socrate par exemple ; Socrate est philosophe; mais être *philosophe* est une qualité *accidentelle*, ce n'est pas une *personne*. La *nature* de Socrate, c'est l'animalité raisonnable ; or l'animalité raisonnable n'est pas une *personne*. Ni l'*accident* ni la *nature* ne méritent donc le nom de *personne*.

Seule la substance qui *subsiste* peut être une *personne*. Mais parmi les substances qui *subsistent*, on distingue la substance *universelle*, la substance *singulière*, et la substance *individuelle*. Or, le mot *persona, per se una*, ne peut convenir à l'*universel en acte* ou *en puissance* (1).

Mais peut-il désigner les substances *singulières?* Qu'est-ce donc qu'une substance *singulière ?* C'est une substance qui exclut simplement la pluralité, une substance dont la propriété est l'*unité* ; c'est un *singulier*, et cependant ce n'est pas un *individu*. En effet, la substance *singulière* diffère de la substance *individuelle*.

Ici Gilbert établit la différence entre le *singulier* et l'*individu*. Le *singulier* éveille simplement l'idée d'*unité*; mais il n'exclut pas la ressemblance avec d'autres *singuliers*. Au contraire l'*individu* est nécessairement distinct de tout autre individu, non seulement numériquement, mais encore par l'ensemble de ses qualités individuelles. Il ne peut y avoir deux individus sem-

(1) « Nusquam in universalibus, hoc est in nullo universalium persona dici potest. Nulla namque ratione potest esse persona ex quo totum continuum vel actu vel potentia constat. » — *In Boet.* IV, col. 1371.

blables dans leur individualité; car il y a contradiction dans les termes. Et si, par impossible, cela était, les individus perdraient leur individualité; ils ne seraient plus que des *singuliers*. Or le nom de *personne* ne convient pas aux substances *singulières*, mais seulement aux substances *individuelles*. Pourquoi? parce que, si les substances *singulières* possèdent *en acte* l'unité numérique, cependant, comme elles *peuvent* ressembler à d'autres substances *singulières*, elles sont universelles *en puissance*. Or le nom de *personne* ne convient ni à l'universel *en acte*, ni même à l'universel *en puissance*.

C'est là que nous rencontrons la célèbre théorie de la *conformité*, qui aurait été, d'après Jean de Salisbury, une nouveauté introduite dans l'Ecole par Gilbert de la Porrée.

Voici cette théorie : La *conformité*, c'est la communauté ou similitude de forme ; par conséquent la *conformité* ne saurait convenir à la *personnalité*. En effet, la *personnalité*, de sa nature, exclut la similitude, la communauté de forme individuelle, par conséquent la *conformité*. Mais la *conformité* n'existe pas seulement *en acte* ou *en fait;* elle peut encore exister *en puissance*. En effet, s'il y a des substances *actuellement conformes* à d'autres substances, il y en a aussi qui *actuellement* ne sont *conformes* à aucune autre, mais qui *peuvent* l'être.

Voici deux substances : l'*homme*, le *soleil*. L'*homme* est une substance *universelle*, non seulement *en puissance*, mais encore *en acte*. *Actuellement* en effet, il y a sur la terre un nombre

considérable d'hommes. Par conséquent l'*homme* est une substance *conforme*, non seulement à tous les individus humains qui *peuvent* exister, mais encore à tous les hommes qui sont *actuellement* sur la terre. L'*homme, substance universelle*, n'est donc pas une personne. Mais le *soleil, actuellement* du moins, n'est *conforme* à aucun autre soleil, puisqu'il n'y a qu'un soleil. Le *soleil* est donc une substance *singulière en acte*. Mais, *en puissance*, le soleil est *conforme* à tous les soleils qui *peuvent* exister ; car rien ne s'oppose à ce qu'il y ait plusieurs soleils. Voilà pourquoi, si le soleil *actuellement* est une substance *singulière*, il n'est pas cependant un *individu*, parce que le propre de l'*individu* est d'exclure, non seulement *en acte*, mais encore *en puissance*, la communauté de forme ou la *conformité*.

Comme on le voit, ce n'est pas de l'*acte*, mais de la *puissance*, que vient l'*universalité*, la *communauté* du nom. Voilà pourquoi la *personnalité* qui exclut la *conformité*, non seulement *en acte*, mais encore *en puissance*, ne peut convenir à une substance *singulière*, mais seulement à une substance *individuelle* ; car l'*individu* seul exclut la *conformité*, non seulement *en acte*, mais encore *en puissance* (1).

(1) « Sed horum homo tam actu quam natura appellativum vel dividuum est ; sol vero natura tantum, non actu. — Fuerunt enim qui jam non sunt, et erunt qui nondum sunt, vel fuerunt, et nunc sunt tam actu quam natura homines infiniti ; ideoque ipsorum formæ multæ similiter natura, et actu, et fuerunt, et erunt, et sunt, a quibus hic ipsarum plena inter se conformitate, vere dividuum nomen hominibus ipsis inditum est. Unus vero actu solus est sol, præter quem nullus actu, vel fuit, vel est, vel erit. Quamvis na-

Mais tout individu, quel qu'il soit, est-il une *personne ?* Non, car il est d'usage de réserver le nom de *personne* aux individus doués de *raison*, par exemple aux hommes. Mais si le propre de l'individu raisonnable est d'être une *personne*, la *personnalité* convient-elle indifféremment à la totalité des parties qui constituent l'individualité, et à chacune des parties de cette totalité ? Non, elle ne convient qu'à la totalité des parties individuelles, parce que seul cet assemblage de parties, qui constitue le propre de l'individu, n'est *conforme* ni *en puissance* ni *en acte* à aucune autre personnalité. Au contraire chacune des parties de la totalité peut être *conforme*, *en acte* ou *en puissance*, à la partie correspondante chez d'autres personnes. Eclairons cette théorie par un exemple : Platon est une *personne* ; ce qui fait de Platon une *personne*, c'est l'assemblage de toutes les parties qui composent son individualité, sa sagesse, sa grandeur, sa blancheur, etc., etc.; parce que cet assemblage n'est *conforme* ni *en puissance* ni *en acte* à aucune autre personnalité. Si je prends en particulier telle ou telle partie de ce qui constitue le propre de Platon, par exemple la blancheur, je n'aurai pas dans cette blancheur un individu, parce que la blancheur de Platon existe, ou du moins *peut* se rencontrer chez d'autres hommes.

tura et fuerunt, et sunt, et futuri sunt infiniti, ideoque infinite sola natura subsistentiæ, inter se solâ natura conformes, & quibus hic vere dividuum et universale nomen est. » — *In Boet.* IV, col. 1372.

N. B. Le mot *natura*, opposé ici au mot *actu*, exprime la *puissance* ou possibilité opposée à l'acte.

Par conséquent elle est *conforme*, sinon *en acte*, au moins *en puissance*, à d'autres individus. *Singulière* dans Platon, elle est *commune* à tous ceux qui la possèdent ou *peuvent* la posséder. Ce n'est donc pas un *individu* (1).

Pour la même raison, l'âme de Platon, qui n'est qu'une partie de la forme totale de Platon, ne peut être une *personne*. Cette âme en effet est *conforme* aux âmes des autres hommes. *Singulière* dans Platon, elle est *universelle* dans l'universalité des hommes. C'est le propre des essences, des formes spécifiques, telle que l'âme, d'exister d'une façon *singulière* dans chaque individu, mais d'être *universelle* dans tous les individus de la même espèce. L'âme de Platon n'est donc pas un *individu* ; bien qu'elle soit la substance d'une nature raisonnable déterminée, on ne peut l'appeler une *personne ;* car la *personne*, *persona*, *per se una*, est l'*individu* proprement dit (2).

(1) « Unde Platonis ex omnibus quæ illi conveniunt collecta proprietas nulli neque actu neque natura conformis est, nec Plato per illam ; albedo vero ipsius, et quæcumque pars proprietatis ejus, aut natura et actu, aut saltem natura intelligitur esse conformis. Ideoque nulla pars proprietatis cujuslibet creaturæ naturaliter est individua, quamvis ratione singularitatis individua sæpe vocetur. » — *In Boet.* IV, col. 1373.

(2) « Itaque anima ejus, cujus tota forma pars est formæ Platonis, non vero nomine dicitur individua. Ideoque quamvis ipsa sit rationalis naturæ substantia, nequaquam tamen potest esse persona ; et generaliter sicut dictum est, nulla cujuslibet personæ pars est persona : quoniam partibus ejus ex omnibus quæ ipsi convenire intelliguntur collecta proprietas, naturaliter est individua. Ex his ergo intelligitur quia persona adeo est per se una quod ejus tota proprietas nulli prorsus secundum se tota similitudine conferri potest, nulli ad constituendam personalem proprietatem conjungi. » *In Boet.* IV, col. 1373.

Telle est la théorie célèbre de la *conformité*. Nous avons étudié les principes constitutifs des êtres ; tous ces principes conviennent-ils à Dieu ? Non, dit Gilbert, car Dieu est pur de toute matière ; mais il est la *Forme* par excellence, la *Forme première*. Son *essence*, c'est sa divinité ; son essence est une *subsistance*, puisqu'elle existe par elle-même, c'est-à-dire, ne dépend d'aucun *sujet*. Mais Dieu est-il une *substance* ? Le propre de la substance est de recevoir des *accidents* ; or en Dieu il n'y a pas d'accidents. Cependant, si on considère que Dieu est la vraie *Cause*, l'Etre véritable, le vrai Principe de toutes choses, on peut dire qu'il est le *substratum* universel (1).

Dieu est une *nature* au sens où le mot *nature* signifie l'*être*, le principe d'activité ; car Dieu est l'Etre par excellence et le principe de toute activité. Mais en Dieu la *nature* n'est pas un principe de mouvement, parce que Dieu est immobile, immuable.

La *personnalité* convient-elle à Dieu ? La définition de la *personne* : *naturæ rationalis substantia individualis*, peut s'appliquer à la divinité. En effet, la nature divine est une substance infiniment raisonnable. Cependant Gilbert trouve que la *personnalité* ne peut s'appliquer aux personnes divines aussi exactement qu'aux individus humains. Il reconnaît en effet qu'en Dieu les personnes ne peuvent être circonscrites, limitées, comme chez les hommes ; que les personnes di-

(1) « Quamvis enim divinæ essentiæ nihil ut accidens adsit in Deo, tamen *substat* omnibus quorum est vera causa, verum esse et verum principium. » Ibidem, col. 1377.

vines ne supportent pas d'accidents comme les individus humains ; que l'unité numérique de substance ou de nature existe en trois personnes, tandis que, dans l'ordre naturel, l'unité numérique de nature correspond nécessairement à l'unité de personne (1).

Ces principes constitutifs, ces différents aspects de l'être conviennent-ils à tous les êtres créés ? Dans tous les êtres créés, nous trouvons l'*essence*, la *subsistance*, la *substance*, les *accidents*, la *nature*, l'*individualité*. Mais l'homme seul est une *personne*, puisque seul il est une nature raisonnable.

L'unité absolue n'appartient pas aux êtres créés. Cependant ils présentent une certaine unité : tantôt, c'est l'unité de simple *combinaison*, lorsque l'union des éléments ne constitue pas un être nouveau, une espèce différente ; tantôt, c'est l'unité de *composition*, lorsque les éléments réunis, tout en restant distincts, forment un être nouveau, une espèce différente, comme l'âme et le corps dans l'homme ; tantôt, c'est l'unité de *mélange*, lorsque cette unité absorbe l'un dans l'autre les éléments réunis, au point de leur faire perdre leurs propriétés distinctives : telle est l'union du blanc et du rouge, dans la composition de la couleur (2).

L'unité de *mélange* suppose la transformation des éléments les uns dans les autres. Or tous les êtres sont-ils susceptibles de transformation ?

(1) *In Boet.* passim.
(2) *In Boet.* IV, col. 1380-1381.

non; car pour cela deux conditions sont indispensables : la communauté de matière entre les êtres, et la communauté d'action réciproque. La communauté de matière : les corps seuls remplissent cette première condition. Voilà pourquoi les substances incorporelles, par conséquent immatérielles, ne peuvent se transformer dans les corps, et réciproquement. La communauté d'action réciproque : ainsi, pour que deux corps puissent se transformer l'un dans l'autre, il faut qu'ils puissent agir réciproquement l'un sur l'autre. Or tous les corps ne remplissent pas cette seconde condition. Voilà pourquoi, tandis que la pierre et l'airain ne peuvent subir cette transformation, l'eau et le vin, qui agissent l'un sur l'autre, peuvent se transformer mutuellement (1).

Tous les êtres de la nature ont une fin commune qui est Dieu. Ainsi Dieu est le premier principe et la fin de toutes choses. Tous les êtres viennent de Dieu, puisque tous ont reçu de lui l'être, l'existence; tous tendent vers lui, parce que tous aspirent à la conservation de l'être. Ils tendent vers Dieu, chacun suivant les lois de sa nature : la pierre, la plante, l'animal, d'une façon aveugle ou instinctive; l'homme seul, avec intelligence, amour et liberté (2).

Telles sont les principales théories philosophiques des *Commentaires* sur Boëce.

(1) *In Boet.* V, col. 1398-1399.
(2) *In Boet.* III, col. 1323.

Article II. — Critique.

Gilbert dans ses *Commentaires* sur Boëce a étudié les principales questions de métaphysique traitées au moyen âge : l'alliance de la raison et de la foi; les principes des êtres : *Dieu*, la *matière*, la *forme* ; les différents aspects de l'être : l'*essence*, la *substance*, les *accidents*, la *nature* et la *personne*.

Quel jugement devons-nous porter sur ses théories ?

La question des rapports de la foi et de la raison était une des questions fondamentales de la philosophie scolastique. Gilbert ne pouvait donc la laisser de côté. Mais si cette question a été la grande préoccupation des philosophes scolastiques, tous ne l'ont pas résolue de la même façon. Saint Anselme et Abélard en ont donné une solution diamétralement opposée. Entre les deux Gilbert nous semble tenir le milieu.

Saint Anselme avait dit : Dans les choses de la religion, la foi doit précéder toute réflexion, toute discussion. Qui ne croit pas, ne comprendra jamais. Dans les choses de la religion, le rôle de la foi est le même que celui de l'expérience vis-à-vis des choses de ce monde. Ainsi l'aveugle-né, qui ne voit pas la lumière, ne la comprend pas; de même, ne pas croire, c'est ne pas aperce-

voir; et ne pas apercevoir, c'est ne pas voir. Si nous commençons par croire aux vérités de la foi, c'est pour arriver ainsi à l'intelligence, à la connaissance de ces vérités. Du reste, la foi ne doit pas être seulement le point de départ, mais aussi la règle permanente et le terme de la pensée, le principe, le milieu et la fin de toute philosophie (1). La règle de foi de saint Anselme peut donc se résumer dans cette formule : *Credo ut intelligam.*

Au contraire la règle de foi d'Abélard peut se traduire par cette formule opposée : *Intelligo ut credam* ; je cherche d'abord à comprendre, pour arriver ensuite à la foi. En effet, dans son *Introduction à la Théologie* (2), il condamne comme une crédulité présomptueuse la foi à une doctrine quelconque, avant d'avoir examiné ce que vaut cette doctrine, et si elle mérite créance.

Gilbert tient le milieu entre ces deux extrêmes. Sans empiéter sur le domaine de la foi divine, il est plus respectueux que saint Anselme des droits de la raison. Il veut que la foi soit raisonnable, éclairée, suivant cette parole de l'apôtre saint Paul : *rationabile (sit) obsequium vestrum* (3). Mais dans cette revendication des droits de la raison, il va moins loin qu'Abélard ; plus qu'Abélard, il respecte le domaine de la foi. Si, dans les questions de l'ordre physique, la raison, dit-il, doit passer avant la foi; dans l'ordre théologique, c'est la foi qui doit tenir le premier

(1) Saint Anselme, *De fide Trinitatis, Monologium.*
(2) Abélard, *Introductio ad theologiam.*
(3) *Epist. ad Romanos*, c. XII, v. 1.

rang. Mais la foi doit s'avancer accompagnée de la raison (1).

Bien que Gilbert, sur cette question des droits de la raison, soit allé moins loin qu'Abélard, cependant il tranche sur son époque par la hardiesse de son esprit. Il est le trait d'union entre les premiers Pères (2) de l'Eglise, qui défendaient les dogmes de la foi à l'aide de la philosophie païenne, et les théologiens modernes, qui mettent au service des dogmes catholiques les découvertes de la science.

La division des sciences, donnée par Gilbert, est assez complète pour le moyen âge, où les sciences encore peu avancées n'avaient pas un domaine bien circonscrit. Elle est empruntée en partie à celle d'Aristote, et en partie à la tradition scolastique.

Aristote en effet avait distingué les sciences théoriques et les sciences pratiques ; mais il avait ajouté les sciences poétiques. Or Gilbert ne parle pas de ces dernières. Aristote plaçait la *morale* parmi les sciences pratiques ; Gilbert la fait entrer dans les sciences théoriques, tandis qu'il range la *magie* et la *médecine* au nombre des sciences pratiques. Sa division des sciences physiques ou naturelles ne correspond aucunement aux sciences naturelles de notre époque. Elle a pour principe ces quatre questions, que l'homme peut se poser sur les êtres de la nature :

(1) « Fidem rationemque conjunge, ut scilicet primum ex fide auctoritas rationi, deinde ex ratione assensio fidei comparetur. » *In Boet.* II, col. 1310.

(2) Saint Augustin.

An sint? quid sint? quales sint? cur sint (1) ? Elle est fondée sur l'induction socratique ou platonicienne, qui prend son point de départ dans l'observation des êtres de la nature, définit ensuite les idées générales, et s'élève à l'intuition des *Idées types*, à la connaissance de Dieu. Ainsi la première de ces sciences a pour objet l'expérience ; la seconde, qui comprend les mathématiques, étudie les notions abstraites, les propriétés générales des choses. Enfin la philosophie, qui a son couronnement dans la théologie, a pour objet les causes ou principes des choses, Dieu, Cause première. Elle correspond à la dernière phase de l'induction socratique, ou plutôt de l'induction platonicienne ; car, tandis que Socrate dans sa dialectique s'était arrêté aux notions abstraites, aux idées générales, Platon s'est élevé jusqu'aux premiers principes des choses, aux *Idées types*, à Dieu, en qui se résument toutes ces *Idées*.

Du reste, c'est la méthode recommandée par Gilbert dans l'ordre de la connaissance. En vrai platonicien, et surtout en réaliste décidé, il la suit scrupuleusement. D'ailleurs, en soi l'induction est une méthode excellente, indispensable aux sciences naturelles, à la conduite de la vie ; et j'ajouterai, à la science de la métaphysique. Sans l'induction, qui nous fait connaître les lois de la nature, pas de science naturelle possible. Sans l'induction, qui s'appuie sur le présent et sur le passé pour prévoir l'avenir, il n'y a pas de

(1) *In Boet.* I, col. 1265.

science possible de la vie humaine. Enfin sans l'induction platonicienne, qui nous permet de remonter au principe même de nos facultés, à la réalité absolue, infinie, les principes premiers de la raison s'évanouissent; nos facultés s'écroulent; car ces facultés et ces principes ont leur point d'appui dans la réalité absolue, infinie, qui est Dieu.

Grâce à cette induction, Gilbert nous élève jusqu'à Dieu. Les preuves ordinaires de l'existence de Dieu étaient connues au moyen âge. Dieu n'était-il pas, du reste, l'objet principal de la philosophie scolastique ? Mais les preuves le plus souvent données étaient les preuves de la *Cause première*, du *premier Moteur*, et surtout les preuves dites : *via eminentiæ*, et *via aseitatis*. La dernière, appelée encore *argument ontologique*, avait pour auteur saint Anselme. Gilbert s'appuie sur la preuve de la *Cause première*, et principalement sur l'argument *via eminentiæ*, qui consiste à partir des perfections remarquées dans les êtres créés, pour s'élever jusqu'à la perfection *absolue*. C'est la preuve de Platon, transmise aux philosophes chrétiens par saint Augustin ; c'est elle qui fait le fond de l'induction platonicienne.

Le Dieu de Gilbert n'est pas une abstraction, mais une réalité vivante, la réalité absolue; il est identique au Dieu de Platon. Les expressions seules sont changées. Platon l'appelait l'*Idée première* ; Gilbert, la *Forme première*. N'oublions pas que les *formes* de la scolastique correspondent aux *Idées* de Platon.

C'est le Dieu du spiritualisme chrétien, avec tous ses attributs métaphysiques : l'unité, la simplicité, l'immutabilité, l'éternité, l'infinité. Par conséquent en Dieu, il n'y a pas de *matière*; Dieu est la *Forme pure*. C'est la divinité, telle que l'ont entendue les philosophes spiritualistes. Au sujet de l'Unité divine, nous avons à relever dans la philosophie de Gilbert une contradiction, qui devait avoir pour lui les conséquences les plus graves. Il proclame l'unité absolue de Dieu; cependant il distingue Dieu, de son essence. La divinité, dit-il, est la *forme* par laquelle Dieu existe. Pourquoi cette distinction ? parce que sa philosophie roule sur ces trois principes : l'*être est distinct de ce qui est; la forme est principe d'être; les êtres sont dans leur forme, et par leur forme.*

Ces principes du réalisme scolastique, Gilbert n'aurait pas dû les appliquer à la divinité. Il aurait dû se rappeler qu'il avait établi une distinction entre l'ordre divin et l'ordre naturel, entre les principes de la théologie et ceux de la philosophie.

Il a raison de reconnaître en Dieu les attributs de *personnalité*, comme la *sagesse*, la *bonté*, la *justice*, etc., etc. De même, lorsqu'il nous avertit que les attributs divins ne sont pas distincts de l'essence divine, et par conséquent ne doivent pas être entendus dans le même sens que les attributs des êtres créés, nous sommes de son avis.

Le langage humain, dit-il, est impuissant à parler de Dieu. Oui; c'est aussi ce qu'ont ensei-

gné les principaux philosophes, en particulier Platon et les néoplatoniciens de l'école d'Alexandrie. Du reste, nous trouvons dans la théodicée de Gilbert le reflet du néoplatonisme. Les philosophes alexandrins distinguaient dans la divinité trois *hypostases* ou substances : l'Unité, l'Intelligence qui émane de l'Unité, et l'Ame ou Esprit qui vient de l'Intelligence et de l'Unité. Gilbert, conformément à la théologie dogmatique, distingue dans la divinité trois personnes : le Père, le Fils engendré du Père, et le Saint-Esprit qui procède du Père et du Fils. Entre les deux doctrines la ressemblance est frappante.

Quels sont les rapports de Dieu avec le monde? Le Dieu de Gilbert est à la fois *transcendant* et *immanent* au monde : *transcendant*, parce qu'il est supérieur au monde et le dépasse, comme le Dieu de Platon et d'Aristote; *immanent*, parce qu'il le pénètre de toute part. Cette *immanence* ne doit pas être entendue au sens du stoïcisme, qui absorbe la divinité dans la matière, mais au sens du spiritualisme chrétien, qui enseigne la présence universelle de la divinité dans les êtres de la nature : *In ipso vivimus, movemur, et sumus* (1).

Gilbert sans doute n'est pas panthéiste; sa foi s'y oppose. Mais si sa philosophie exclut généralement le panthéisme, plus d'une fois cependant elle s'en rapproche. Ainsi, dans ses *Commentaires*, nous trouvons une phrase qui est l'expression même du panthéisme, et que ne

(1) *Act. Apost.* c. XVII, v. 28.

désavoueraient pas les panthéistes les plus avancés : *Quamvis divinæ essentiæ nihil ut accidens adsit in Deo, tamen substat omnibus quorum est vera causa, verum esse, et verum principium* (1) : *Bien qu'en Dieu il n'y ait aucun accident, cependant il est le substratum de tout ce dont il est la vraie cause, l'être véritable, le vrai principe.* Or, comme il est vraiment la cause, le principe de tous les êtres, la conclusion logique serait qu'il est la *substance unique*, l'*être universel.* — C'est la formule même du panthéisme.

Cependant Gilbert n'admet pas la théorie panthéiste de l'origine des êtres. Tous les êtres, dit-il, viennent de Dieu par *création*, et non par *émanation*. La création temporelle ne répugne aucunement à la raison. Qu'est-ce en effet que cette création ? C'est l'acte par lequel la puissance infinie, sans le secours d'aucune matière préexistante, a produit le monde et tous les êtres qu'il renferme. Il n'y a dans cet acte rien de contradictoire pour la raison. Que suppose en effet cet acte ? Que Dieu n'est pas une substance inerte, mais une cause libre, intelligente ; que le monde est l'œuvre complète de Dieu, c'est-à-dire, qu'il est tout entier, sans le concours d'aucun autre principe, l'effet de l'intelligence et de la volonté divines.

Cette théorie nous paraît être la seule qui soit conforme à la raison. En effet, pour expliquer en dehors de la *création* l'origine du monde, deux hypothèses seulement restent possibles :

(1) *In Boet.* IV, col. 1377.

ou bien le monde a été tiré d'une matière première, éternelle, nécessaire comme Dieu lui-même, c'est le *dualisme*; ou bien il a été tiré de la substance même de Dieu, il est une partie de Dieu, la substance même de Dieu : c'est le *panthéisme*.

Or ces deux hypothèses ne peuvent se concilier avec l'idée que nous nous faisons de Dieu. Pour nous, Dieu est l'être infini. Or deux infinis ne peuvent coexister, parce qu'ils se limiteraient mutuellement, et par là même cesseraient d'être infinis. Par conséquent le dualisme qui pose, à côté de Dieu, la matière, comme principe éternel, nécessaire, et dès lors infini, aboutit à la coexistence de deux infinis. Ce qui est contradictoire.

Le panthéisme ne répugne pas moins à la raison. Quelle que soit la forme sous laquelle il se présente, il est la négation de la divinité. En effet, nous concevons Dieu comme Etre infini, un, immuable, indivisible, souverainement parfait. Or le panthéisme, en faisant de la divinité la substance universelle, introduit par là même dans la nature divine, le fini, le composé, la divisibilité, le changement, la contingence et l'imperfection : toutes choses qui répugnent à la nature divine.

Qu'on ne dise pas que la création temporelle est opposée à l'immutabilité divine. Dans la création nous distinguerons avec Gilbert de la Porrée deux choses : l'acte créateur, et le terme de cet acte, à savoir le monde créé. Or, si le monde est contingent, relatif, si rien n'empêche que les

espèces et les genres qu'il contient, commencent d'exister et disparaissent un jour, l'acte créateur est indépendant de l'espace et du temps, il est éternel.

Cette théorie a toujours été soutenue par les philosophes chrétiens, en particulier par Descartes, Leibniz et Fénelon. Dieu, dit Fénelon, « est éternellement créant tout ce qui doit être créé et exister successivement. Il est éternellement créant ce qui est créé aujourd'hui, comme il est éternellement créant ce qui fut créé au premier jour de l'univers » (1).

A côté de Dieu, mais sous la dépendance de Dieu, Gilbert admet deux autres principes des êtres : la *matière* et la *forme*, la *matière première* et les *formes secondes*.

La matière a toujours occupé une place importante dans les systèmes de philosophie. Toujours elle a été considérée comme un des principes premiers des êtres. Cela tient au dualisme que nous découvrons partout dans la nature. En effet, nous voyons partout l'unité et la diversité, l'*actif* et le *passif*, le parfait et l'imparfait. Pour expliquer ce dualisme, les philosophes ont fait appel à deux principes : à la *matière*, pour expliquer la diversité, l'élément *passif*, l'imperfection dans les êtres ; à la *force* (âme, idée, ou forme), pour rendre compte de l'unité, de l'activité, de la perfection dans les êtres. Certains philosophes sans doute ont supprimé, tantôt la matière,

(1) *Traité de l'existence et des attributs de Dieu.* IIe partie, c. v, art. 4.

tantôt l'âme, et ont expliqué la nature des êtres par l'unité de principe. Mais il leur a fallu trouver dans ce principe unique la raison du dualisme qui existe dans la nature.

La théorie de Gilbert sur la matière est un mélange des théories d'Empédocle, de Platon et d'Aristote. A l'exemple de Platon, il admet une matière première, absolue, séparée de toute forme. Qu'est-ce que cette matière première ? C'est quelque chose d'éternel, d'indéterminé; c'est un principe vague, sans forme; c'est le *réceptacle*, la *nourrice* universelle des êtres. C'est la théorie de Platon. Ce philosophe en effet appelle la matière première: la *nourrice*, le *réceptacle* universel des êtres, un principe dont tout est tiré, principe indéterminé, informe, inaccessible à la pensée et à la sensation (1).

Le mot ὕλη, qu'on trouve dans Platon, ne signifie pas, chez ce philosophe, la *matière première*. Ce sont, dit Gilbert, les disciples de Platon qui ont employé cette expression pour désigner la matière première. Cette remarque est une preuve que Gilbert ne connaissait pas seulement la philosophie d'Aristote, mais encore celle de Platon.

Pour Aristote, la matière dans la réalité est toujours unie à la forme; ce n'est que par abstraction qu'on peut l'en séparer. Mais, pour lui aussi, la matière première est quelque chose de vague, d'indéterminé, un principe qui n'a par lui-même aucune vertu, aucune forme, aucune

(1) *Le Timée.*

qualité positive. C'est ce qui peut être ceci ou cela; c'est une simple puissance ou possibilité de devenir quelque chose.

Au fond qu'est-ce que ces philosophes ont entendu sous cette dénomination obscure de la *matière*, sous ce principe indéterminé qu'ils ont placé à côté de Dieu, mais au-dessous de lui, pour expliquer la formation des êtres ? Ils ont, d'après nous, simplement voulu nous apprendre qu'il y a des conditions invariables, sur lesquelles se fonde la possibilité même des êtres. Conditions qui dérivent de la nature même des êtres, et que l'auteur du monde ne peut méconnaître sans manquer à sa sagesse, ou sans se réduire à l'inaction.

Au-dessous de la matière première, Gilbert admet avec Empédocle quatre éléments principaux : l'air, le feu, l'eau, la terre. De ces quatre éléments, qui constituent en quelque sorte la matière seconde, sont formés tous les corps. Mais la matière ne suffit pas à la formation des corps. Tous les corps sont composés de matière et de forme ; c'est la théorie d'Aristote, suivie généralement par la philosophie scolastique.

Mais quelle est l'essence de cette matière, qui entre comme élément constitutif dans tous les corps ? Si nous dépouillons les corps de leurs accidents, des propriétés ou qualités qui tombent sous nos sens, à quoi se réduira l'essence de la matière ? Question ardue qui divise profondément les philosophes.

Les opinions nombreuses émises à ce sujet peuvent se ramener à trois principales : Ou bien

la matière est une substance unique, force, ou étendue infinie, dont les corps ne sont que des manifestations fugitives : c'est la théorie du panthéisme. Ou bien les corps sont des agrégats d'*atomes* indivisibles quoique étendus : c'était la théorie de Démocrite et d'Epicure. Ou bien les corps sont des assemblages de forces, des composés de *monades* dont chacune n'a rien de matériel, mais dont la réunion présente à nos sens le phénomène de l'étendue et de la divisibilité : c'était la théorie de Leibniz. Théorie qui semble aujourd'hui prévaloir grâce aux expériences de la science contemporaine.

Ce n'était pas la théorie de Gilbert, ni en général de la scolastique. Encore que Gilbert nous dise peu de chose de l'essence même de la matière, ce qui ressort clairement de sa doctrine, c'est que la matière est un principe d'inertie, d'étendue et de divisibilité. Le principe de l'activité, c'est la forme. La matière et la forme, tels sont les deux principes des corps. Tous les corps sont composés de matière et de forme. La matière est considérée comme principe d'inertie ; et la forme, comme principe d'activité.

Les êtres sont susceptibles de *combinaisons diverses*. Lorsque la combinaison est très intime, elle devient une véritable composition ; alors elle donne naissance à un être nouveau, c'est-à-dire à un être dont les éléments acquièrent de nouvelles propriétés spécifiques. Ainsi l'oxygène et l'hydrogène en se combinant donnent naissance à une substance nouvelle : l'*eau*, dont les pro-

priétés diffèrent absolument de celles des éléments composants.

Cette théorie, qui compte encore aujourd'hui un certain nombre de partisans, est-elle conforme à la réalité? Nous ne le croyons pas. Sans doute, si nous nous en rapportons à nos sensations, nous trouverons que les apparences sensibles des propriétés de l'eau diffèrent absolument de celles de l'oxygène et de l'hydrogène. Mais ces apparences sensibles sont-elles conformes à la réalité ? On le croyait généralement au moyen âge. Il n'est donc pas étonnant que Gilbert l'ait cru. Cependant la science nous apprend qu'il ne faut pas juger de la réalité extérieure uniquement par nos sensations. Ce n'est pas tant avec les yeux de notre tête qu'avec l'œil de la science, que nous pouvons exactement connaître la réalité. En effet, les yeux de notre tête, les doigts de notre main nous révèlent directement des apparences, mais non les objets eux-mêmes. Par conséquent, si nous nous en rapportons exclusivement à nos yeux ou à notre main, nous nous tromperons.

Au contraire, si nous considérons les corps avec l'œil de la science, que voyons-nous ? Les différences de qualités entre les composants et les composés s'évanouissent, pour faire place à des différences de nombre, de grandeur, c'est-à-dire de quantité. Ainsi entre l'eau et les gaz qui la composent : l'oxygène et l'hydrogène, il n'y a pour la science qu'une différence dans la position des atomes, dans la grandeur et la direction du mouvement. Ainsi dans une molécule d'acide

sulfurique composée d'un atome de soufre et de trois atomes d'oxygène, aucun des atomes dans la combinaison nouvelle ne perd une seule des qualités qu'il avait auparavant; aucun n'acquiert de qualité nouvelle. Par conséquent la différence de quantité est dans nos sensations, et non dans la nature de l'objet.

Nous sommes loin de reprocher à Gilbert de n'avoir pas fait cette distinction, qu'on ne faisait pas de son temps. Distinction qui rencontre encore aujourd'hui bon nombre d'incrédules.

Mais on se demande ce que deviennent, dans la transformation des substances, les *formes substantielles*. N'oublions pas que dans la doctrine de Gilbert la *forme* est le principe de l'être, et que pour les scolastiques en général, les formes substantielles sont les principes des propriétés des êtres. Ainsi, par exemple, si l'oxygène et l'hydrogène, dans leur combinaison, perdent leur forme substantielle, pour former une substance nouvelle : l'*eau;* d'où vient la forme substantielle de l'eau, principe des propriétés aqueuses ? Elle ne peut venir de la matière, puisque la forme est essentiellement opposée à la matière. Elle ne peut venir davantage des formes substantielles de l'oxygène et de l'hydrogène, puisque ces formes sont simples et essentiellement différentes. D'autre part, lorsque par l'analyse de l'eau l'oxygène et l'hydrogène recouvrent la forme substantielle qu'ils avaient perdue, d'où la tirent-ils ? Ils ne peuvent la tirer de l'eau, puisqu'elle ne saurait y être. Il y a donc dans la théorie des formes substantielles, pour

les partisans de la transformation réelle des substances, une grave difficulté à résoudre.

Cette difficulté sans doute s'évanouit, si l'on admet qu'il y a transformation seulement en apparence, et non dans la réalité. Mais n'oublions pas que les scolastiques admettaient la réalité objective de cette transformation.

Il importe de remarquer que ce n'est pas une transformation absolue, puisque Gilbert suppose la communauté de matière dans les êtres transformés. Voilà pourquoi il nous dit que les êtres immatériels ne peuvent ainsi se transformer les uns dans les autres. En effet, les êtres immatériels étant simples de leur nature, puisque la composition vient de la matière, pour eux un changement substantiel serait l'anéantissement, et non pas une vraie transformation.

C'est dans sa théorie sur les *formes*, que Gilbert nous révèle sa doctrine sur la question des *universaux*. Chacun sait que cette question fut la grande préoccupation des écoles du moyen âge. Gilbert appartient à l'Ecole réaliste. Le *réalisme* est la théorie fondamentale de ses *Commentaires sur Boëce*. Il est en quelque sorte l'âme de toute sa philosophie; il en relie les différentes parties; il en constitue l'unité.

Examinons avec attention ce réalisme. D'après lui, tout dans la nature s'explique par des séries de formes plus ou moins universelles, et coordonnées entre elles. Ces formes communiquent l'existence aux êtres qu'elles contiennent. L'univers ressemble pour ainsi dire à un vaste système de sphères concentriques de dimensions différentes,

où l'être, l'existence descend de la sphère supérieure jusqu'à la sphère inférieure, en traversant les sphères intermédiaires.

Les formes sont innombrables. Gilbert les divise en quatre catégories principales. Au degré supérieur est la *Forme première*, Dieu ; au second degré sont les *formes secondes*, les formes de l'air, du feu, de l'eau et de la terre. Elles sont éternelles, sans aucun mélange de matière. Mais d'où viennent les formes secondes ? Logiquement elles devraient venir de la Forme première, ou par *création*, ou par *émanation*. Mais si elles viennent de la Forme première par émanation, c'est le panthéisme. Si au contraire elles ont été créées, comment sont-elles éternelles ? Gilbert ne nous dit rien à ce sujet, c'est une lacune. Il nous affirme qu'elles ont une existence propre en dehors des corps, dans une région spéciale. Quelle est cette région ? il ne la désigne pas.

Au-dessous des formes secondes sont les formes unies aux corps. Gilbert les appelle : *formes nées*, *formæ nativæ*, parce qu'elles naissent des formes secondes.

Cette appellation établit entre elles et les formes secondes une distinction radicale. En effet, tandis que les formes secondes sont les vraies formes, éternelles, pures, sans aucun mélange de matière, immobiles par conséquent, les *formes nées* au contraire sont des formes improprement dites, puisqu'elles n'existent pas séparément de la matière. Elles se subdivisent en deux catégories principales ; les formes *universelles*, génériques ou spécifiques ; et les formes

individuelles, déterminées par l'ensemble des accidents. Ces dernières comprennent les formes du degré inférieur, ou de la quatrième catégorie.

Ce qu'il importe ici de remarquer, c'est que les formes génériques ou spécifiques ont *simultanément* une existence *universelle* dans la totalité des individus du genre ou de l'espèce, et une existence *singulière* dans les individus. Cette remarque est importante, car elle porte sur une forme particulière de réalisme. Il s'agit du réalisme qui admet l'*universel* dans les choses : *universale in re.*

La doctrine de Gilbert a cela de particulier et de vraiment intéressant, qu'elle nous apparaît comme l'expression la plus complète du réalisme. Elle le résume sous ses formes principales ; elle embrasse le réalisme de Platon et celui de Guillaume de Champeaux.

En effet, dans cette théorie, les *formes secondes* correspondent aux *Idées types* de Platon, puisqu'elles ont, comme ces *Idées,* une existence propre en dehors des choses dont elles sont les exemplaires éternels. C'était aussi, nous l'avons vu, la thèse de Bernard de Chartres.

Sous cette forme le réalisme admet l'*universel avant la chose, universale ante rem ;* c'est-à-dire qu'il reconnaît aux *formes secondes* ou *Idées types* une existence éternelle, antérieure aux choses dont elles sont les principes.

Si, des formes *secondes* nous passons aux formes du troisième degré, aux formes génériques ou spécifiques, considérées comme ayant une existence *universelle* dans la totalité des

individus du genre ou de l'espèce, nous avons ce que les scolastiques appelaient l'*universel dans la chose*, *universale in re*. La *forme née*, *forma nativa*, est *individuelle* dans les individus, mais *universelle* dans la totalité du genre ou de l'espèce : *singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis* (1).

C'est le réalisme (seconde manière) de Guillaume de Champeaux; car le réalisme de ce philosophe a pris successivement deux formes différentes.

Le réalisme de Gilbert, résumé du réalisme platonicien de Bernard de Chartres et du réalisme de Guillaume de Champeaux, nous a été transmis dans un passage du *Metalogicus* de Jean de Salisbury.

« Gilbert, évêque de Poitiers, attribue l'universalité aux *formes nées*, et cherche à prouver leur *conformité*. Or une *forme née* est une copie de l'original; elle n'a pas son siège dans l'Intelligence divine, mais elle est inhérente aux choses créées. Elle s'appelle en grec εἶδος. Elle est à l'*Idée* (*type*) ce que la copie est à l'original. Sensible dans l'objet sensible, elle est conçue d'une manière abstraite par l'esprit. *Individuelle* dans les individus, elle est *universelle* dans la totalité du genre ou de l'espèce (2) ».

(1) Jean de Salisbury, *Metalog.* lib. II, c. XVII.— Hauréau, *De la phil. scol.* — *In Boet.* IV, col. 1370, 1374.

(2) « Universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis exemplum, et quæ non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhæret. Hæc græco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad

Il n'est pas sans intérêt, croyons-nous, de faire remarquer ici que cette théorie des *formes nées* a laissé des traces qu'on retrouve, plus de quatre siècles après, jusque dans la philosophie de François Bacon. En effet, entre les *formes nées* de Gilbert de la Porrée et les *formes des natures simples* de la philosophie Baconienne, il y a une parenté tellement étroite que les *formes* de Bacon paraissent descendre en ligne directe des *formes* de Gilbert de la Porrée.

Pour s'en convaincre, il suffit de lire ce que Bacon dit des *formes* dans son grand ouvrage de l'*Instauratio magna scientiarum :* « La forme d'une nature ou d'une propriété, c'est la condition essentielle de cette propriété, le principe d'où elle découle, la loi selon laquelle elle se produit. La *forme* d'une nature quelconque est telle, que cette forme étant supposée, la nature donnée s'ensuit infailliblement; par la même raison cette *forme* est telle que dès qu'elle est ôtée d'un sujet, la nature donnée disparaît infailliblement (1). — Les formes *spécifiques* dont parlait l'Ecole, celle de l'homme, du lion par exemple, sont des formes *complexes*, dans lesquelles se mêlent et se croisent les *formes de la première classe*, c'est-à-dire les formes des *natures simples* qui par leurs combinaisons constituent toutes choses. En cherchant la forme du lion, du chêne,

idæum ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis. » — *Metalog.* lib. II, c. XVII. Ritter, *Gesch. der philos.* t. VII, p. 458.

(1) Bacon, *Novum Organum*, II, § 4 (traduct. Janet Séailles, *Hist. de la philos.*, p. 520, Paris, 1887).

de l'or, ou même celle de l'eau, on perdrait ses peines; mais découvrir la forme de l'une ou l'autre des natures exprimées par ces mots : dense, rare, chaud, froid, et autres semblables manières d'être, soit modifications de la matière, soit mouvements, qui, semblables en cela aux lettres de l'alphabet, ne sont pas en si grand nombre qu'on pourrait le penser, et qui ne laissent pas néanmoins de constituer les essences, les formes de toutes les substances, et de leur servir de base, c'est à cela, à cela même que tendent tous nos efforts (1) ».

Il suffit de comparer ce passage à la théorie des formes de Gilbert, pour en constater la parenté. En effet, Gilbert admet des *formes nées*, c'est-à-dire des formes concrètes, unies à la matière. Ces formes sont les principes ou les conditions des propriétés essentielles des choses; elles sont soumises au mouvement comme les corps eux-mêmes (2). Or dans la philosophie de Bacon les formes des *natures simples* sont également des formes concrètes, unies à la matière ; elles sont aussi les principes des propriétés essentielles des choses, et sont liées au mouvement. La parenté est donc évidente (3).

Cependant, entre les deux théories, il est une différence que nous devons signaler. Tandis que

(1) Bacon, *De Dignit. et Augm. scient.* I, III, 4 (traduct. Janet-Séailles, *Hist. de la phil.* p. 520).

(2) *In Boet.* I, col. 1266.

(3) Cette parenté a été remarquée par certains philosophes allemands : Prantl, *Gesch. der Logik.* — Hans Natge, *Ueber Francis Bacon Formenlehre.* Teubner, Leipzig, 1891 (P. Tannery, *Revue philosophique*, juillet 1891).

Gilbert donne pour principes aux *formes nées*, les formes éternelles, immuables, Bacon ne nous paraît pas admettre cette génération des formes. Cette différence le sépare des réalistes du moyen âge.

Si maintenant nous examinons la théorie de Gilbert sur la *conformité*, nous retrouvons sous une forme différente le réalisme de Gauthier de Mortagne. En effet, la théorie de la *conformité* est au fond la même chose que la théorie de la *non-différence* de Gauthier de Mortagne.

C'est encore l'*universel* qui est en cause, mais sous un nom nouveau : la *conformité* ou ressemblance. Ce qui est commun, universel, dans les individus d'un genre ou d'une espèce, établit entre ces individus un lien de *conformité* ou de ressemblance. Mais dans ces individus la *conformité* ou ressemblance n'existe pas au point de vue de l'individualité, mais seulement sous le rapport des caractères génériques ou spécifiques. Car l'individualité, de sa nature, exclut la ressemblance ou *conformité*, non seulement *en fait*, mais *en puissance* (*in potentia*). Ainsi un individu, une personne, Socrate par exemple, est distinct de tout autre individu. Il n'y a jamais eu en effet d'individu ressemblant complètement à Socrate. Bien plus, il ne pouvait même pas y en avoir. La *conformité* ou ressemblance est donc dans la substance, elle est générique ou spécifique.

Il est facile maintenant de se convaincre de l'étroite parenté qui existe entre cette théorie et celle de la *non-différence*. En effet, la *conformité*,

ou la *non-différence*, c'est absolument la même chose, à savoir : la communauté ou similitude de forme. Sous des noms divers, Gilbert et Gauthier ont voulu tout simplement exprimer ce qu'il y a de *commun* ou d'*universel* dans les êtres.

Prenons un exemple : voici Socrate; dans Socrate nous distinguons des caractères communs avec ceux des autres hommes : l'*animalité*, caractère générique, et la *raison*, caractère spécifique. C'est l'*universel in re*. Gauthier l'appelle : la *non-différence ;* et Gilbert : la *conformité*. Simple différence d'appellation, qui résulte de la méthode suivie par nos deux philosophes. Tandis que Gauthier va du particulier au général, de l'individualité à l'espèce et au genre, et par conséquent de ce qui est *différent* à ce qui ne l'est pas, à la *non-différence*, Gilbert au contraire descend du général au particulier, du genre et de l'espèce à l'individu, de ce qui est *conforme* à ce qui ne l'est pas. Gilbert prend son point de départ dans la *conformité*, tandis que Gauthier le prend dans la *différence* pour aboutir à la *non-différence*.

La théorie de Gilbert sur la *conformité* a donc une très grande ressemblance avec le réalisme de Gauthier de Mortagne.

Cette théorie de la *conformité* fut très remarquée lorsqu'elle parut ; Jean de Salisbury en a fait un grand éloge. Elle est réellement ingénieuse par la distinction établie entre le fait et la simple possibilité, la *conformité en fait* et la *conformité en puissance*. En outre, elle marque

très nettement les caractères qui distinguent du genre et de l'espèce, l'individualité ou la personnalité. Sans doute aujourd'hui de pareilles questions nous paraissent ressembler beaucoup à de pures subtilités ; mais elles n'en dénotent pas moins chez notre auteur un esprit délié, un talent remarquable d'analyse, une grande souplesse de dialectique.

Pour bien comprendre l'importance de cette question dans la philosophie de Gilbert, il ne faut pas oublier le rôle du réalisme au moyen âge. Le réalisme était avec le nominalisme et le conceptualisme la question capitale de la philosophie scolastique.

Du reste, ne nous y trompons pas, cette question, qui au premier abord paraît assez futile, renferme un problème de la plus haute importance. Il s'agit de savoir si les genres et les espèces, en un mot les *universaux,* sont une pure combinaison de notre esprit, ou bien s'ils ont un fondement dans la nature des choses. Ce n'est donc pas un simple problème de psychologie et de logique; c'est un problème qui touche à la nature même des êtres.

Il nous importe donc de rechercher brièvement quelle est la valeur du réalisme de Gilbert relativement à la nature des êtres. C'est un réalisme qui tend à concilier la logique avec la métaphysique. Ainsi les notions acquises par le moyen des sens correspondent fidèlement aux manières d'être des choses ; les divers degrés de la connaissance représentent exactement les différents degrés de la réalité.

Un pareil système n'a pas besoin d'une longue réfutation. Il est clair en effet qu'il n'y a dans la nature aucune existence *universelle*. Le réalisme a eu le tort de réaliser de pures abstractions; il ne répond pas à la réalité.

Mais le *nominalisme* est-il plus conforme à la vérité ? Nous ne le croyons pas. Car, s'il n'y a dans la nature aucun être *universel*, il est certain cependant qu'il y a dans les êtres des caractères communs, génériques ou spécifiques, qui peuvent être considérés comme le fondement des *Universaux*.

Le nominalisme fait de l'univers une collection d'êtres séparés, n'ayant entre eux rien de commun. Il brise tout lien de communauté entre les êtres. Toute solidarité humaine disparaît; c'en est fait de la fraternité, de la patrie. Plus de société, ni civile, ni religieuse; car il n'y a plus rien de commun entre les hommes.

Le système qui se rapproche le plus de la vérité est le *conceptualisme ;* car, ce système, sans admettre les réalités chimériques du réalisme, ne rejette pas cependant les caractères communs, les ressemblances qui existent parmi les êtres.

Dans les temps modernes, et surtout à notre époque, cette question des *Universaux* a reparu sous la forme de *la fixité* ou de *la transformation des espèces* dans la nature.

Sans doute il ne faut pas attribuer une valeur objective exagérée aux cadres inventés par l'esprit humain pour grouper les phénomènes de la nature. Mais si les genres et les espèces n'ont

pas dans l'univers une existence à part, indépendante des individus, cependant ils ont un fondement réel dans la nature. Ils représentent certains caractères communs, permanents, qui survivent aux changements et à la destruction des individus.

C'est en vain qu'une école célèbre, l'école de l'*évolution* ou du *transformisme*, a prétendu de nos jours que les espèces et les genres n'avaient rien de fixe ou de permanent, mais se transformaient continuellement pour disparaître comme les individus. Cette école n'a pu apporter encore, à l'appui de sa théorie, aucune preuve solide. En outre, elle a contre elle l'expérience.

L'homme sans doute, par la puissance de son organisme et de ses facultés intellectuelles, fait subir aux objets de la nature, dans l'acte même de la connaissance, une certaine transformation. Mais cette transformation ne doit pas être exagérée ; car, il y a dans la nature, des lois, un ordre, un plan, tout à fait indépendants de notre esprit. A notre avis, le monde de la pensée et le monde des corps ont besoin réciproquement l'un de l'autre. Leurs lois sont en harmonie les unes avec les autres, parce qu'elles ont un même auteur. Le Dieu de l'univers matériel est aussi le Dieu des esprits.

La question des *universaux* est donc très importante. C'est pourquoi le réalisme de Gilbert donne à ses *Commentaires* sur Boëce un réel intérêt.

Ces *Commentaires* sont en même temps une *application* de la philosophie à la théologie. Ils

sont un monument curieux des efforts tentés par Gilbert en faveur de l'alliance de la raison et de la foi. Nous y voyons le réalisme du philosophe aux prises avec les dogmes de la religion.

Nous n'avons pas à pénétrer sur le terrain théologique. Cependant nous ne pouvons terminer cette critique sans dire un mot de cette application de la philosophie aux dogmes religieux.

Il s'agit d'abord du dogme de la Trinité, c'est-à-dire de la *Trinité des personnes* dans l'*unité de nature*. Gilbert croit que la définition de la *personne*, *naturæ rationalis substantia individualis*, peut s'appliquer aux personnes divines. En effet, la nature divine est une *nature* infiniment *raisonnable;* et les personnes divines, Père, Fils et Saint-Esprit, sont des *substances individuelles*. Cependant il trouve, — et avec raison, — que le nom de *personne* ne convient pas aux personnes divines, aussi exactement qu'aux individus humains. Il reconnaît en effet qu'en Dieu les personnes ne peuvent pas être circonscrites, limitées, comme les individus humains ; que les personnes divines ne supportent pas d'accidents, comme les personnes humaines; que l'unité numérique de nature divine existe en trois personnes, tandis que, dans l'ordre naturel, l'unité numérique de nature correspond nécessairement à l'unité de personne.

Sur ce point Gilbert est d'accord avec la tradition catholique. Il s'accorde également avec elle lorsqu'il dit que les personnes divines sont distinctes par leurs *propriétés personnelles*, par la

paternité, la *filiation*, etc. Mais il s'en écarte lorsqu'il déclare que les *propriétés* ne sont pas les *personnes* elles-mêmes, mais quelque chose d'extrinsèque aux personnes; lorsqu'il prétend avec Boëce que les personnes divines, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ne peuvent pas être affirmées *substantiellement* de la divinité (1).

Il établit, entre la nature divine et les personnes, une distinction réelle qui n'est pas reconnue par la tradition catholique. Si l'Eglise déclare que les personnes divines sont réellement distinctes entre elles, elle n'admet pas cette distinction réelle entre la nature et les personnes.

Si de la Trinité nous passons au dogme de l'Incarnation, le philosophe se montre théologien orthodoxe, lorsqu'il soutient contre Nestorius l'unité de personne en Jésus-Christ. Nestorius trompé par ce principe d'ordre naturel : *la diversité numérique des natures entraîne la diversité des individus*, affirmait qu'il y a en Jésus-Christ, non seulement deux natures, mais encore deux personnes. Il détruisait ainsi l'union *substantielle* des deux natures; car, si en Jésus-Christ il y a deux personnes, l'union des deux natures n'est plus qu'une union *accidentelle*. Gilbert est

(1) Dixit (Boetius) hæc (seu quæ personas constituunt), non substantialiter dici, sed alio modo. Nunc quis ille modus sit, aperit dicens : manifestum vero est hæc dici ad aliquid, idest secundum ea quæ his nominibus prædicantur, illi de quibus hæc dicuntur, his prædicatis sunt aliorum esse, vere. Nam et Pater alicujus, idest Filii est Pater ; et conversim Filius quoque alicujus, idest Patris est Filius ; Spiritus etiam alicujus, idest Patris et Filii. — *In Boet.* III, col. 1309.

encore avec la tradition catholique lorsqu'il enseigne contre Eutychès, qu'en Jésus-Christ, malgré l'unité de personne, il y a deux natures : la nature divine et la nature humaine. Eutychès, trompé comme Nestorius, mais en sens inverse, par l'application des principes de la nature à l'ordre théologique, soutenait qu'il ne devait y avoir en Jésus-Christ qu'une seule nature, puisqu'il n'y a en lui qu'une seule personne ; que la nature humaine était absorbée par la nature divine.

Mais Gilbert s'écarte de la tradition catholique, au moins dans ses expressions, lorsqu'il dit que Jésus-Christ *est dans les deux natures* : la nature divine et la nature humaine; car, suivant le langage de la tradition, la théologie enseigne *qu'il y a deux natures en Jésus-Christ.* Il s'en écarte encore lorsqu'il affirme que ce n'est pas la nature divine, mais la personne du Verbe, qui s'est incarnée (1). Cette erreur, qui lui sera reprochée plus tard, est une conséquence de la distinction *formelle* qu'il établissait en Dieu entre la nature et les personnes.

Gilbert n'a donc pas toujours été heureux dans son application de la philosophie à la théologie. A quoi cela tient-il ? D'abord il a parfois oublié lui-même la distinction, qu'il avait recommandée, entre l'ordre naturel et l'ordre théologique. Mais cela tient surtout à son *réalisme*, à sa théorie des *formes*.

(1) « Non natura (divina), sed persona (Verbi) suscepit naturam humanam. » — *In Boet.* IV, col. 1405.

Quelle sera notre conclusion ? S'agit-il de la forme des développements, du style des *Commentaires*, nous reconnaissons que le reproche de prolixité, adressé par quelques auteurs aux écrits de Gilbert de la Porrée, s'il n'est pas toujours fondé, est cependant trop souvent justifié. Mais aussi hâtons-nous de dire que, dans cet ouvrage, Gilbert a fait preuve d'érudition philologique. A côté du mot latin, nous trouvons souvent le mot grec (1). Chose assez rare à cette époque, il connaissait la langue grecque ; il savait en apprécier la richesse, car il regrettait que la langue latine ne fût pas aussi riche que la langue grecque.

S'agit-il de l'ensemble des théories philosophiques, nous croyons pouvoir affirmer que la doctrine de Gilbert de la Porrée est un système complet, intéressant à étudier. Son réalisme est d'accord avec lui-même. S'il n'y a pas de théorie d'une originalité féconde et supérieure, il y en a cependant quelques-unes de vraiment ingénieuses, comme celle de la *conformité*.

Nous ferons volontiers à Gilbert un mérite d'avoir eu assez de confiance dans les vérités de la foi, pour n'avoir pas craint de les examiner à la lumière de la raison. Il faut lui savoir gré de ses intentions, des nobles efforts qu'il a tentés dans l'entreprise, si délicate, de faire servir la philosophie à la démonstration de la théologie. Sous ce rapport ses *Commentaires* sur Boëce sont un ouvrage du plus haut intérêt, parce qu'ils

(1) *In Boet.* IV, col. 1375, 1376, et alibi passim.

sont, au XII^e^ siècle, un des monuments les plus complets, les plus sincères, de l'essai tenté par la philosophie scolastique pour concilier la raison avec la foi.

Gilbert pour son époque a fait preuve d'une hardiesse assurément très louable. Mais, pour un philosophe chrétien, il y aura toujours danger pour sa foi, à vouloir porter trop loin, dans le domaine de l'ordre divin, le regard de la raison. En effet, entre l'ordre naturel et l'ordre divin, il y a la distance du fini à l'infini. Dès lors comment raisonner sur ce qui dépasse infiniment la portée de la raison ?

L'histoire de la philosophie est là pour le prouver. Les penseurs les plus profonds, les plus grands métaphysiciens, chaque fois qu'ils ont voulu pénétrer avec leurs systèmes dans les mystères de la divinité, ou bien sont tombés dans des conceptions bizarres, contradictoires ; ou bien ont abouti à des conclusions opposées à la théologie dogmatique.

L'alliance de la raison et de la foi est assurément une noble tentative. Mais il ne faut pas chercher à la démontrer sur tous les points, avec une rigueur mathématique. Autrement on court le risque de tomber dans des subtilités contradictoires. C'est ce qui est arrivé quelquefois à Gilbert, et à beaucoup d'autres scolastiques de son temps. Combien j'admire la sagesse de Bossuet, qui, devant les mystères de la foi, se prosterne et adore, au lieu de chercher à les expliquer par de vaines subtilités !

CHAPITRE VI.

L'ÉVÊQUE AUX CONCILES DE PARIS ET DE REIMS.

CONSÉQUENCE DES DOCTRINES RÉALISTES DE GILBERT DE LA PORRÉE. — L'ÉVÊQUE DE POITIERS AUX CONCILES DE PARIS ET DE REIMS. — LES SOURCES HISTORIQUES DE CES CONCILES. — LA VÉRITÉ SUR LA *condamnation* DE GILBERT DE LA PORRÉE. — LES PORRÉTAINS.

Gilbert de la Porrée, nous l'avons vu par ses *Commentaires* sur Boëce, n'était pas seulement philosophe, mais il était encore théologien. Nous en avons d'ailleurs une preuve manifeste dans ses nombreux *Commentaires* sur la sainte Ecriture.

C'était aussi un *casuiste* renommé, car les principaux personnages le consultaient sur les cas de conscience (1).

C'était un prédicateur célèbre, et même un des plus célèbres du XII^e^ siècle, si on en juge par ce témoignage : « Il faut mettre aussi parmi les productions de Gilbert ses *Sermons*, dont Pierre de Celle faisait un si grand cas, qu'il ne crai-

(1) *Lettre de Mathieu, abbé de Saint-Florent de Saumur.* — *Hist. littér. de la France*, t. XII.— Dom Ceillier, *Hist. des auteurs ecclés.*

gnait pas de les comparer à ceux de saint Bernard (1) ».

Cet éloge est précieux, car saint Bernard était le plus grand prédicateur du XII^e^ siècle. D'autre part, le témoignage de Pierre de Celle a une réelle valeur ; car Pierre de Celle, contemporain de saint Bernard et de Gilbert de la Porrée, était lui-même un des plus grands prédicateurs de l'époque (2).

Cet éloge ne doit pas étonner si l'on songe qu'alors le sujet ordinaire des sermons était l'interprétation des saintes Ecritures, dont Gilbert de la Porrée était un des plus savants commentateurs. En effet, si on en juge par les gloses nombreuses qui nous ont été conservées, Gilbert a été un interprète remarquable de la sainte Ecriture.

Nous n'avons pas à insister davantage sur le *théologien* ; car cette étude n'entre pas dans le cadre de notre thèse. Mais nous devons faire connaître les conséquences des doctrines du *philosophe*.

Ces doctrines ont eu pour épilogue un événement important dans la vie de Gilbert : sa comparution aux conciles de Paris et de Reims. C'est une page qui appartient à l'histoire générale de l'Eglise. Page célèbre dans la vie de Gilbert, la plus universellement connue de ceux qui ont parlé de lui, mais non toujours la mieux appréciée.

(1) *Hist. litt. de la France*, t. XII.

(2) L'abbé Bourgain, *La Chaire française au XII^e^ siècle*, p. 69.

Gilbert avait une véritable passion pour la philosophie. Noble passion, qui est la marque d'un esprit élevé ; mais elle devait avoir pour lui des conséquences fâcheuses. Evêque de Poitiers, il continua d'enseigner la philosophie, la mêlant pour ainsi dire à toutes ses œuvres. Prédicateur, il en introduisait les subtilités dans ses sermons ; et, du haut de la chaire, il en parlait le langage. Dans les discours qu'il tenait à son clergé, lors des assemblées synodales, il expliquait à l'aide de ses théories philosophiques les dogmes de la foi. Mais ces explications, du moins dans la forme, n'étaient pas toujours celles de la doctrine traditionnelle de l'Eglise. Ses expressions philosophiques, appliquées aux dogmes de la foi, paraissaient à plusieurs des nouveautés dangereuses. On commençait à suspecter son orthodoxie ; et déjà Abélard au concile de Sens avait jugé à propos de lui donner un avertissement (1).

Gilbert ne devait pas tarder à comprendre l'à-propos de cet avertissement. Il avait alors pour archidiacres Calon et Arnauld. Ce dernier était un homme austère, d'une gravité incomparable ; aussi l'avait-on surnommé : *Qui ne rit pas, qui non ridet* (2). Or, un jour que Gilbert, dans un synode diocésain, avait émis avec beaucoup de hardiesse ses opinions philosophiques, en particulier sur le dogme de la Trinité, les deux archidiacres

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XII.

(2) Otto episc. Frising. *De Gestis Friderici I*, imperatoris, lib. I, c. XL-VI. — Labb. *Concil. general.*, t. X, p. 1105 et seq. edit. Lutetiæ, 1671. — *Hist. litt. de la France*, t. XII.

résolurent de dénoncer à Rome leur évêque (1).

Dans ce but ils entreprennent le voyage d'Italie. Le pape Eugène III, qui occupait alors le siège de saint Pierre, venait de quitter Rome, et se dirigeait vers la France. Il s'était arrêté à Sienne en Toscane. C'est là que les archidiacres de Poitiers le rencontrèrent. Reçus en audience par le pape, ils lui exposèrent les motifs de leur voyage. Le pape les écouta ; et, après avoir pris connaissance de l'affaire, il leur dit qu'il allait entrer en France, qu'il y trouverait des hommes instruits, versés dans les lettres et capables de lui prêter leurs lumières. Il lui serait alors beaucoup plus facile de connaître la question, qu'il se proposait d'examiner avec maturité (2).

Arnauld et Calon prennent aussitôt congé du pape. Mais, avant de rentrer dans leur diocèse, ils passent par Clairvaux, afin de s'entendre avec Bernard. Ils s'entretiennent avec lui de l'évêque de Poitiers, l'intéressent à leur cause, et le décident à prendre parti contre Gilbert (3).

Faut-il voir dans cette dénonciation, comme le prétend Dreux-Duradier, un acte de jalousie? Nous ne le croyons pas.

Dreux-Duradier écrit : « L'élévation de Gilbert « à l'épiscopat ne désarma pas l'envie, que des « talents applaudis de toute l'Europe avaient « ranimée. Un de ses archidiacres, surnommé : « *Qui non ridet*, chagrin de se voir déchu de ses

(1) *De Gestis Frid.*, lib. I, c. 46. — Labb. *Concil. general.* t. X, p. 1105 et seq.
(2) Otto Episc. Frising. lib. I, c. 46.
(3) Ibidem.

« prétentions au siège de Poitiers, poussa le zèle « jusqu'à le dénoncer (1) ». Cette accusation n'est aucunement autorisée par les monuments contemporains. Otton, évêque de Frisingue, dont le récit n'est cependant pas défavorable à Gilbert de la Porrée, n'en fait aucunement mention. Du reste, ce que Dreux-Duradier ajoute ensuite doit nous rendre suspect son témoignage. En effet, cet écrivain prête au dénonciateur et à Gilbert de la Porrée, des théories manifestement opposées aux leurs (2). En outre, Arnauld ne fut pas seul à dénoncer son évêque. Enfin, comme nous le verrons, la suite des événements ne paraît aucunement justifier cette accusation.

Pour expliquer la dénonciation des archidiacres, il n'est pas nécessaire de recourir à des sentiments de jalousie. Il suffit de supposer chez les dénonciateurs le zèle de la vérité religieuse et une certaine indépendance de caractère. De semblables faits ne sont pas rares dans l'histoire de l'Eglise.

C'est à tort, du reste, qu'on voudrait, pour glorifier la mémoire de Gilbert, charger celle de ses archidiacres. La réputation de l'évêque de Poitiers n'a rien à craindre de l'impartialité de l'histoire. Sachons donc respecter la vérité his-

(1) Dreux-Duradier, *Hist. litt. du Poitou*, t. II, p. 65-70.

(2) « D'après Dreux-Duradier, le dénonciateur aurait prétendu prouver que, suivant la doctrine de l'évêque, les *relations divines*, c'est-à-dire les *attributs* (sic) de la Divinité, étaient distinguées, etc. — Ce témoignage de Dreux-Duradier n'est pas exact, car ni Gilbert, ni Arnauld n'ont confondu les *relations divines* avec les *attributs* de la Divinité.

torique, même lorsqu'elle paraît nous être contraire ; car nous n'en serons que plus autorisé à la réclamer lorsqu'elle nous sera favorable. C'est ainsi que nous aurons à la revendiquer plus d'une fois en faveur de Gilbert de la Porrée ; car, trop souvent, elle a été altérée à son détriment par de fausses interprétations.

Les historiens, qui ont raconté les démêlés de Gilbert de la Porrée avec les conciles de Paris et de Reims, se partagent en deux catégories bien distinctes. Les uns sont favorables à l'évêque de Poitiers ; les autres lui sont défavorables. D'où vient cette divergence de sentiments ? — Des sources différentes où ces historiens ont puisé.

Nous avons, sur les conciles de Paris et de Reims, plusieurs relations contemporaines des événements : la *Chronique* d'Otton, évêque de Frisingue (1) ; l'*Historia pontificalis*, attribuée à Jean de Salisbury (2) ; enfin la *Lettre* de Geoffroy, moine de Clairvaux et secrétaire de Bernard, à l'évêque d'Albano (3). Ces trois relations se complètent l'une l'autre ; mais celle de Geoffroy diffère des deux autres sur plus d'un point. Les récits de l'évêque de Frisingue et de Jean de Salisbury sont généralement favorables à Gilbert ; celui du moine de Clairvaux lui est au

(1) Otto episc. Frising., *De Gestis Frid.*

(2) *Historia pontificalis*, publiée d'après un manuscrit de Berne. (Pertz, *Monum. German. Histor.* t. XX.) — Giesclerecht, *Arnold von Brescia*, Munichen, 1873. — L'abbé Vacandard, *Revue des questions historiques*, avril 1890.

(3) *Epist. monach. Gaufred. ad episc. Alban.* (Labb. *Concil. general.* t. X.

contraire très défavorable. De là une divergence d'appréciation chez les historiens, suivant qu'ils se sont inspirés des relations d'Otton de Frisingue et de Jean de Salisbury, ou de celle de Geoffroy de Clairvaux. L'important est donc de bien apprécier la valeur de ces monuments historiques. Or, si nous appliquons à l'examen de ces témoignages les règles de la critique historique concernant la capacité et la véracité des témoins, notre choix ne saurait longtemps être douteux. Nous donnons la préférence aux récits d'Otton et de Jean de Salisbury.

Geoffroy, il est vrai, assistait aux conciles de Paris et de Reims ; et Otton n'y était pas. Mais Otton était en relation avec les membres de ces conciles. Du reste, il était en France (1) pendant la tenue des conciles, et non en Syrie, comme le prétend un historien (2). En outre, l'évêque de Frisingue était un esprit distingué, très versé dans la philosophie et la théologie qu'il avait étudiées à Paris (3). Il était certainement aussi capable que Geoffroy, d'apprécier la doctrine de Gilbert et les discussions des conciles.

Du reste, Jean de Salisbury assistait au concile de Reims (4). Or son récit est la confirmation du témoignage de l'évêque de Frisingue.

Mais ce n'est pas tant la capacité que la sincérité du témoignage, qui nous a fait préférer

(1) Brucker, *Hist. crit. Philos.* Leipsii, 1766.
(2) Dom Ceillier, *Hist. des aut. ecclés.* t. XXI.
(3) *Hist. littér. de la France*, t. XIII, p. 281 et seq.
(4) Quod *vidi*, loquor et scribo. — *Historia Pontificalis.* (*Monum. German. Histor.* t. XX, p. 522.)

à la *Lettre* de Geoffroy, la relation d'Otton et celle de Jean de Salisbury.

L'évêque de Frisingue et Jean de Salisbury, par leur position, par leur renommée, et le caractère intrinsèque de leur récit, nous donnent toutes les garanties possibles d'impartialité.

Otton, ce fils de saint Léopold marquis d'Autriche, et d'Agnès, fille de l'empereur Henri IV, était évêque de Frisingue, lorsqu'il écrivit sa *Chronique* des conciles de Paris et de Reims (1). Complètement désintéressé dans la question, il était d'autant moins porté à favoriser les erreurs de Gilbert, qu'il ne les adoptait pas (2). D'autre part, il n'était aucunement hostile à Bernard, l'adversaire de Gilbert dans les deux conciles. Souvent en effet, dans son ouvrage *De Gestis Friderici I*, il parle de Bernard, et toujours en termes honorables et respectueux (3). C'était en outre un religieux d'une grande loyauté de caractère, d'une piété éminente (4). Sa vie fut très édifiante ; il laissa en mourant une haute réputation de sainteté ; et son nom fut inscrit dans le catalogue des saints de l'ordre de Cîteaux (5).

Jean de Salisbury, ce conseiller intime, ce compagnon d'exil de saint Thomas de Cantorbéry ; cet écrivain délié, souple et mesuré, d'un savoir étonnant pour son époque ; cet observateur à l'esprit vif et sensé ; cet homme à l'âme

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XIII, p. 281 et suiv.
(2) Ibidem.
(3) Ibidem.
(4) Ibidem.
(5) Ibidem.

droite et bonne, était un témoin d'une rare sagacité, et d'une grande impartialité (1). D'ailleurs, si, en qualité de disciple de Gilbert de la Porrée, il vénérait son ancien maître, il était, dans la circonstance, partisan de Bernard (2), dont il fait, dans l'*Historia pontificalis*, le plus grand éloge (3).

Enfin, si on doit apprécier une œuvre, surtout par ses caractères intrinsèques, nous estimons que les relations d'Otton de Frisingue et de Jean de Salisbury témoignent, par leur modération, de l'esprit le plus impartial.

Nous n'en dirons pas autant du récit de Geoffroy. Ce dernier, en sa qualité de secrétaire de Bernard, était prévenu contre Gilbert. Dès lors il ne pouvait apprécier le débat avec impartialité. Du reste, sa *Lettre* elle-même est une preuve évidente de sa partialité; car elle est déclamatoire, passionnée, et manifestement empreinte d'animosité contre Gilbert (4).

Pour ces différentes raisons nous suivrons de

(1) « Quod vidi loquor et scribo, sciens mihi apud Deum et homines conscientie et fame dispendium imminere, si falsitas præsertim de re tanta fuerit in ore et opere meo nec deerit qui redarguat mentientem, supersunt enim plures pleni fide et graves auctoritate viri, quos huic verbo interfuisse certissimum est. »—*Historia Pontificalis.* (Pertz, *Monum. German. Histor.* t. XX, p. 522.)

(2) « Nec Gislebertum hæreticum putans, quamvis ipse magis partes Bernardi sectaretur. » — Ibidem, p. 515, 522.

(3) Ibidem, passim.

(4) « Sed in scriptis memorati Gaufridi repperi, qui postea abbas Igniacencis, contra eumdem episcopum (Gislebertum), sed jam defunctum, scripsit librum eleganti quidem stilo, recte gratus universis, nisi videretur invehentis habere speciem, et ex quacumque causa conceptam amaritudinem continere. » — Ibidem, p. 526.

préférence la relation d'Otton de Frisingue, et celle, moins complète, de Jean de Salisbury. Nous les compléterons au besoin par le récit du moine de Clairvaux.

Suivant l'évêque de Frisingue, « Bernard, par sa piété, son zèle de la religion, et la tendance habituelle de son caractère, était porté à croire ce qu'on lui racontait contre les maîtres de la science, qui avaient une trop grande confiance dans les lumières de la raison et la sagesse du siècle. Il les avait en horreur, et prêtait facilement l'oreille aux rapports qu'on lui faisait contre leur doctrine (1) ».

Ce blâme, d'ailleurs discret, est la seule restriction apportée par Otton à son éloge de l'abbé de Clairvaux. Certes, c'est une restriction bien modérée : aussi a-t-on le droit de s'étonner qu'un historien, d'ailleurs recommandable (2), ait cru devoir s'en autoriser, pour accuser l'évêque de Frisingue de prévention contre Bernard.

L'abbé de Clairvaux, sur le rapport des archidiacres de Poitiers, avait, comme nous l'avons dit, pris fait et cause pour eux contre Gilbert, et promis de s'occuper de cette affaire.

Gilbert, peu effrayé des dénonciations de ses

(1) « Erat autem prædictus abbas, tam ex christianæ religionis fervore zelotypus, quam ex habitudinali mansuetudine quodammodo credulus, ut et magistros qui humanis rationibus, seculari sapientia confisi, nimium inhærebant, abhorreret ; et si quicquam ei christianæ fidei absonum de talibus diceretur, facile aurem præberet. » — Otto episc. Frising. *De Gest. Frid. I*, lib. I, c. 47. — *Gallia Christiana*, t. 2, Parisiis, 1720.

(2) Darras-Bareille, *Hist. de l'Eglise*, t. XXVI, p. 536.

archidiacres, se préparait néanmoins à soutenir la lutte. Le pape était à Auxerre. Les archidiacres, impatients de le voir donner suite à leur dénonciation, viennent le trouver dans cette ville pour lui rappeler sa promesse. Eugène III leur donne rendez-vous à Paris pour les fêtes de Pâques; c'est à Paris que l'affaire doit être jugée (1).

En effet, durant les fêtes de Pâques de l'année 1147, le pape ouvre le concile de Paris sous sa présidence (2). Grand embarras parmi les adversaires de Gilbert; car ils ont affaire à un dialecticien remarquable. C'est à peine si les membres du concile peuvent suivre son argumentation. La difficulté est de pouvoir ramener à un certain nombre de points précis les accusations portées contre lui. On y parvient cependant. Quatre chefs principaux d'accusation sont dressés contre Gilbert.

On lui reproche d'avoir dit :

1° Que l'essence divine n'est pas Dieu;

2° Que les propriétés des personnes dans la Trinité ne sont pas les personnes mêmes;

3° Que les personnes divines ne peuvent figurer comme *attribut* dans aucune proposition;

(1) *De Gest. Frider.* lib. I, c. 49. — Dutems, *Le Clergé de France*, t. II. — Fabricius, *Bibliothèque latine.* — Dupin, *Nouvelle Biblioth. des aut. ecclés.*, t IX. — *Hist. littér. de la France*, t. XII. — Henricus Gandavensis. — Miræus, *Biblioth. ecclés.* Bruxelles, 1639. — Cave, *Script. ecclesiast. hist. litter.* t. II, Londres, 1698.

(2) *De Gest. Frid. I*, lib. I, c. 49. — Labb., *Concil. gener.*, t. X, p. 1105 et seq.

4° Que la nature divine ne s'est point incarnée (1).

On l'accuse encore d'avoir avancé :

1° Que Jésus-Christ seul mérite véritablement ;

2° Que le baptême n'a d'efficacité sacramentelle que pour les prédestinés au salut (2).

Gilbert présente alors sa défense devant le pape entouré de plusieurs cardinaux et de nombreux évêques. Une discussion s'élève au sujet des articles incriminés. Gilbert est attaqué successivement par Adam de Petit-Pont, dialecticien subtil, récemment nommé chanoine de Paris ; par Hugues de Champfleuri, chancelier du roi; et par Josselin, évêque de Soissons. Ces docteurs prétendent avoir entendu eux-mêmes, de la bouche de Gilbert, quelques-unes des erreurs qui lui sont imputées (3).

Gilbert soutient au contraire qu'il n'a pas enseigné les erreurs qu'on lui reproche. Il invoque le témoignage de quelques évêques présents, qui avaient été ses disciples, en particulier de

(1) 1° « Quod videlicet assereret divinam essentiam non esse Deum ;

2° « Quod proprietates personarum non essent ipsæ personæ ;

3° « Quod theologicæ personæ in nulla prædicarentur propositione ;

4° « Quod divina natura non esset incarnata. »

— Otto episc. Frising. *De Gest. Frider. I*, lib. I, c. 50.

— Michaud, *Biographie universelle*, t. XVI.

(2) « Et præter hæc alia minora, id est :

1° « Quod meritum humanum attenuando nullum mereri diceret præter Christum ;

2° « Quod diceret nullum baptizari, nisi salvandum. »

— « *De Gest. Frid. I*, lib. I, c. 50.

(3) Ibidem, c. 51.

Raoul, évêque d'Evreux, et d'Yves, docteur de Chartres. Ceux-ci affirment qu'ils ne lui ont rien entendu dire de semblable. On demande alors son *Commentaire* du traité de Boëce sur la *Trinité*. C'est dans cet ouvrage, dit-on, que se trouvent ses erreurs. Mais Gilbert n'avait pas avec lui ce *Commentaire*. Alors on formule quelques propositions tirées des cahiers de ses élèves (1). Mais Gilbert proteste avec raison contre un semblable procédé. Néanmoins, dans la chaleur de la discussion, il déclare qu'en Dieu, le principe de la *paternité* est *différent* du principe de la *divinité* (2).

Malheureusement l'évêque de Soissons, impatient de reprendre Gilbert, tombe dans l'exagération opposée : il soutient qu'il n'y a aucune différence de principe, et qu'en Dieu, le principe de la paternité est absolument la même chose que le principe de la divinité (3).

L'évêque de Soissons apparemment ne connaissait pas ce passage de saint Augustin sur la Trinité : « En Dieu, autre chose est d'*être*, autre « chose, de *subsister ;* autre chose est la nature « divine, autre chose la paternité divine. La

(1) Labb. *Concil. gener.* t. X, p. 1125. — *Epist. Monach. Gaufr. ad episc. Albanensem.*

(2) « Ibidem dum hinc inde multa sibi objicerentur, pluriumque impulsationibus ad responsionem dere tam ineffabili cogeretur, intra cætera dixisse traditur : audacter confiteor Patrem alio esse Patrem, alio Deum. » *De Gest. Frid. I*, lib. I, c. 52.

(3) « Cujus dicti obscuritatem tanquam verborum profanam novitatem tam impatienter magister Josselinus Suessionensium episcopus excepit, ut juxta proverbium, medium vitando incurreret ripam. » — Ibidem, c. 52.

« nature divine en effet se conçoit d'une façon « absolue, c'est-à-dire, qu'elle n'implique aucu- « nement, comme *nature*, l'idée de *relation*. Au « contraire, la paternité suppose nécessairement « un rapport, une *relation*, celle de la *filia- « tion* (1). »

Le tort de l'évêque de Soissons avait été de ne pas distinguer entre la nature et la personne. Voilà pourquoi la défaveur, qui avait d'abord accueilli la déclaration de Gilbert, se retourna contre son contradicteur (2).

Mais Gilbert, de son côté, avait eu le tort de ne pas caractériser, d'une façon assez précise, la distinction qu'il établissait en Dieu entre la nature et la personnalité. Ses paroles et ses écrits donnaient à penser qu'il admettait une distinction réelle, tandis que la tradition catholique ne reconnaît qu'une distinction de raison. Aussi lui demande-t-on de vouloir bien expliquer pourquoi il établit une si grande distinction entre la nature et les personnes divines. Il répond simplement : *parce que toute personne est essentiellement une* (3).

Au grand étonnement de plusieurs membres de

(1) « Nondum enim auctoritatem illam Augustini legerat, vel fortassis lectam intellexerat, qua..... inter cetera dicit : sic aliud est Deo esse, aliud subsistere, sicut aliud Deo esse, aliud Patrem esse, vel Dominum esse. — Quod enim est, ad se dicitur, Pater autem ad filium. » — Ibidem.

(2) « Quo verbo omnium pene auditorum ab illo in se retorsit spicula. » — Ibidem.

(3) « Cum a circumstantibus rogaretur episcopus Gilibertus, ut, quare in theologia personas in tantum distingueret, aperire vellet; breviter respondit : quia omnis persona est per se una. » — *De Gest. Frid.* lib. I, c. 52.

l'assemblée, on se sépare sur cette réponse (1). Un autre jour on lui reproche d'avoir écrit, dans une prose sur la *Trinité*, que « les trois per-« sonnes divines sont trois *singuliers* ». Alors Hugues, archevêque de Rouen, prend la parole, et déclare qu'il faut dire : « Dieu est un *singu-« lier* ». Aussitôt la dispute s'envenime, car on oppose à l'archevêque de Rouen ce texte de saint Hilaire : « S'il n'est pas permis d'affirmer qu'il « y a deux Dieux, c'est un sacrilège de déclarer « que Dieu est un *singulier*, ou qu'il est *soli-« taire* (2) ».

Du reste, cette accusation portait à faux. Gilbert, en effet, ne confondait aucunement le *singulier* avec la *personne*. Dans ses *Commentaires* sur la Trinité, nous avons eu occasion de le montrer, il établit nettement la différence qui existe *inter singulare et personam*. Il déclare formellement qu'en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois *personnes*, et non trois *singuliers*. Comment se fait-il alors que dans sa prose sur la Trinité, il ait désigné les personnes divines par l'épithète de *singularia* ?

« Par le mot *singularia*, je n'ai pas voulu, dit-« il, désigner les personnes elles-mêmes de la « Trinité, mais leurs perfections incomparables ;

(1) « Et ita non sine magno multorum qui aderant stupore, conventus ea die solvitur. » — Ibidem.

(2) « Rothomagen archiepiscopus causam aggravavit dicens, Deum potius debere dici unum singulare quam tria singularia, non tamen sine multorum scandalo, cum Hilarius in libro de Synodis dicat : sicut duos deos dicere profanum est, ita singularem et solitarium dicere sacrilegium est. » — Ibidem, c. 52.

« j'ai parlé par antonomase. C'est ainsi, par « exemple, que pour désigner saint Paul, nous « disons simplement : l'*Apôtre*. Et quand il s'agit « de la glorieuse Mère de Dieu, nous disons : *la « Vierge incomparable*, *Virginem singularem* ; « c'est-à-dire qu'il n'y a pas eu, et qu'il n'y aura « jamais une vierge semblable, qui soit à la « fois *vierge et mère* (1). Par conséquent, lorsque « j'ai désigné les personnes de la sainte Trinité « par l'épithète commune de *singularia*, j'ai voulu « simplement exprimer leurs perfections émi- « nentes ; j'ai voulu dire qu'il n'y a jamais eu « et qu'il n'y aura jamais un père comparable à « Dieu le Père, un fils qui approche du Fils de « Dieu, ni un esprit semblable au Saint-Es- « prit (2). »

La discussion se prolongea ainsi pendant plusieurs jours, sur les théories de la *nature* et de la *personne* ; sur les différences qui existent, d'une part, entre la *nature* et la *personne* ; d'autre part, entre la *personne* et le *singulier*. Gilbert pouvait discuter longuement sur ces théories ; car elles ont été traitées d'une façon approfondie dans ses

(1) « Episcopus vero Pictaviensis in præfatis dictis suis se habuisse simplicem sensum testabatur, affirmans per « singularia » non theologicas personas, sed ipsarum excellentiam intellexisse, secundum quod antonomastice Paulum solemus vocare « Apostolum », vel gloriosam Dei genitricem « virginem singularem », eo quod nec est, nec fuit, nec erit talis virgo, quæ videlicet simul sit mater et virgo. — *De Gest. Frid. I*, lib. I, c. 53.

(2) « Ea rationis proportione trium personarum excellentiam se considerasse, cum tria « singularia » diceret, asserebat : cum nec sit, nec fuerit, nec futurus sit talis Pater, qui scilicet sit Pater et Deus : atque in eumdem modum talis Filius, talis Spiritus sanctus. » — Ibidem.

Commentaires sur Boëce. Comme la discussion menaçait de durer indéfiniment, le pape Eugène III, pour se donner le temps de mieux étudier l'affaire, résolut de la renvoyer à un autre concile. Du reste, il devait rester en France pour examiner certaines hérésies qui lui avaient été dénoncées.

C'est à Reims que fut fixé le concile suivant ; le pape devait le présider. Gilbert est invité à comparaître au concile de Reims (1). En attendant, le pape le prie de vouloir bien lui envoyer un exemplaire correct et avoué de ses *Commentaires* sur Boëce. Gilbert le lui envoya. Le pape, l'ayant reçu, le fait examiner par un moine prémontré nommé Godescalc, abbé du mont Saint-Eloi, et plus tard évêque d'Arras. C'était un savant théologien, un homme très habile et très versé dans la connaissance des auteurs ecclésiastiques, mais vivant d'une façon complètement retirée, incapable du reste de paraître avec éclat, parce qu'il avait l'élocution extrêmement difficile (2).

Godescalc examine le *Commentaire* de Gilbert ; il en extrait quelques propositions qu'il juge erronées, leur oppose la doctrine des Pères de

(1) « Dum ita per aliquot dies, jam sæpe dictus episcopus coram summo pontifice de fide sua in civitate Parrhisiis discuteretur sentiens Papa causæ difficultatem, eam usque ad universale concilium adjudicavit. Erat enim in proxima medianæ Quadragesimæ dominica apud illius Galliæ metropolim Remis generale indictum concilium. » — *De Gest. Frid. I*, lib. I, c. 54. — Fabricius, *Biblioth. latina*, Pavie, 1754. — Bulæus.

(2) Labb. *Concil. gener.* t. X, p. 1115 et seq. — Dupin, *Nouv. Biblioth. des auteurs ecclés.*, 2e édit., t. IX.

l'Eglise, et adresse son *Mémoire* au pape avec le *Commentaire* de Gilbert.

Le concile de Reims se réunit le quatrième dimanche de Carême, le 21 mars 1148, sous la présidence du pape (1). Il comptait des cardinaux italiens, des évêques de France, d'Allemagne, d'Angleterre et d'Espagne. On condamna d'abord certaines hérésies qui troublaient l'Eglise de France ; puis on reprit l'affaire de l'évêque de Poitiers.

Gilbert au concile de Reims fut traité avec tous les égards dus à sa personne. Le pape ne voulut pas que l'évêque de Poitiers comparût comme un hérétique devant le concile assemblé. Il estimait du reste avec raison qu'une telle assemblée était trop nombreuse pour examiner, avec le calme et l'attention nécessaires, la doctrine de Gilbert (2). Voilà pourquoi cet examen fut confié à une commission spéciale, qui se réunissait dans le palais archiépiscopal de Reims.

Cette commission comprenait en particulier l'archevêque de Bordeaux, Geoffroy de Loroux, métropolitain de Gilbert ; Josselin, évêque de Soissons; Milon, évêque de Thérouanne; Bernard, abbé de Clairvaux; Suger, abbé de Saint-Denis, chargé de l'administration du royaume en l'absence de Louis le Jeune qui était en Terre Sainte. Il y avait encore plusieurs autres évêques et abbés, renommés par leur savoir théologique.

(1) *De Gest. Frid.* lib. 1, c. 56.
(2) Ibidem.

Nous devons citer en particulier le moine Godescalc (1).

Ce dernier avait extrait des *Commentaires* de Gilbert sur la *Trinité* quatre propositions, qu'il soumit au jugement de la commission :

1re Proposit. « La nature divine ou la divinité n'est pas Dieu lui-même, mais la forme par laquelle Dieu est Dieu ; de même que l'humanité n'est pas l'homme, mais la forme par laquelle l'homme est ce qu'il est (2) ».

2e Proposit. « On peut dire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une même chose, parce qu'il n'y a qu'une seule divinité ; mais on ne peut établir la proposition inverse, et dire qu'un seul Dieu, une seule nature puisse être Père, Fils et Saint-Esprit ».

3e Proposit. « Les trois personnes en Dieu sont trois unités distinctes par trois propriétés, qui ne sont pas les personnes elles-mêmes, et qui diffèrent entre elles dans la nature divine ».

4e Proposit. « La nature divine ne s'est pas incarnée (3) ».

Le terrain de la discussion étant ainsi préparé, la lutte va s'engager. Mais Godescalc n'ayant pas l'élocution facile, le pape charge Bernard de prendre la parole à sa place, et de soutenir l'accusation (4).

(1) *De Gest. Frid.*, lib. I, c. 56. — Labb. *Concil. gener.* t. X, p. 1115 et seq. — Dupin, *Nouv. Biblioth. des aut. eccl*és., 2e édit., t. IX.

(2) *Dictionn. des sc. philos.* (Hachette, Paris, 1845.)

(3) Labb. *Concil. gener.* t. X, p. 1115 et seq.

(4) Labb. *Concil. general.* t. X. — Dupin, *Nouv. Biblioth. des auteurs eccl*és. 2e édit., t. IX.

Alors Bernard harangue les évêques présents; il leur recommande de prendre en mains la cause de l'Eglise, et de ne pas faiblir devant l'erreur.

« C'est à vous, dit-il, et non à de simples moines, qu'il appartient de veiller à l'intégrité de la doctrine (1).

« Pour faciliter votre jugement, je vais, en opposition avec la doctrine de l'évêque de Poitiers, formuler ma foi; et vous donnerez votre avis :

« 1° Dieu est la divinité; et réciproquement, la divinité est Dieu. Que vous en semble ? »

— Alors, les évêques de répondre : C'est aussi notre avis.

« 2° Les trois personnes sont un seul Dieu; et réciproquement, un seul Dieu est en trois personnes. Que vous en semble ? »

— Et les évêques de répondre : C'est notre avis.

« 3° Je crois que la nature divine elle-même s'est incarnée. »

— Les évêques répondent : Nous le croyons aussi (2).

Cependant un tel procédé commençait à déplaire aux membres de l'assemblée. Mais, par déférence pour Bernard dont ils craignaient l'influence, ils n'osaient réclamer (3).

(1) « Rogavit ut suum explerent officium et sinceritatem fidei tuerentur. Hæc enim causa non ad monachos pertinet, sed ad Ecclesiæ prælatos. » — *Histor. Pontif.* (Pertz, *Monum. German. Histor.* t. XX, p. 522.

(2) Ibidem.

(3) « Displicebat tamen gravioribus modus iste, sed verebantur abbatem et suos offendere, si non ei gererent morem. » — *Histor. Pontificalis.* (*Monum. German. Hist.* t. XX, p. 522.)

4° Poursuit Bernard, « Dieu est la simplicité absolue; tout ce qui est en Dieu est Dieu ; les *propriétés* des personnes sont les personnes elles-mêmes. Ainsi le Père est la paternité; le Fils est la filiation; et l'Esprit-Saint, la *procession*. Que vous en semble (1) ? »

Alors maître Robert de Bosc se lève et demande la parole :

« Je prie l'assemblée, dit-il, de ne pas se prononcer immédiatement sur cette question. Jusqu'à ce jour les maîtres les plus illustres, interrogés à ce sujet, ont toujours hésité à donner une solution. Vu la gravité des circonstances, la présence du pape et des représentants les plus vénérables de l'Eglise latine, je crois qu'il est prudent de surseoir à toute conclusion (2). »

On défère à son avis; et l'assemblée se sépare (3).

A la nouvelle des procédés employés par Bernard, tous les cardinaux, à l'exception d'Albéric, protestèrent avec indignation contre sa conduite, et l'accusèrent d'avoir cherché, dans la circonstance, à circonvenir le concile contre Gilbert de la Porrée (4).

(1) *Histor. Pontif.* (Pertz, *Monum. German. Hist.*, t. XX, p. 522.)

(2) « Surgens magister Robertus de Bosco, et tam voce quam manu silentium impetrans, petiit hujus responsionis dilationem. Audierat enim, ut dicebat, in scholis clarissimorum doctorum... hoc fuisse quæsitum, sed ab eis minime receptum est.... Consuluit ergo, ut in re tanta non præcipitarent sententiam, præsertim cum ab hac diffinitione tanti viri abstinuerint interrogati, et domnus papa præsens esset et Ecclesia Romana. » — Ibidem.

(3) « Paritum est consilio ejus conventu sic soluto. » — Ibidem.

(4) « Quod cum ad cardinalium audientiam pervenisset,

Averti de ce qui se passait chez les cardinaux, Bernard se rend immédiatement auprès du pape, pour l'exhorter à la fermeté (1).

Gilbert, fort de l'appui des cardinaux (2), avait préparé sa défense. Il s'était fait apporter plusieurs volumes des Pères de l'Eglise. Ainsi armé, il prend la parole, et commence par déclarer que les textes des Pères qu'on lui a opposés sont tronqués, qu'il faut les rétablir dans leur intégrité. Parcourant alors les ouvrages des Pères, il en cite de nombreux fragments, déclarant qu'il pense absolument comme eux, et que les passages dont il fait la lecture sont l'expression même de sa doctrine.

Comme cette lecture se prolongeait indéfiniment, et que le jour touchait à sa fin, le pape, fatigué, dit à Gilbert : « Mon frère, vous rapportez là bien des choses, et des choses que peut-être nous n'entendons pas. Répondez-moi simplement : cette souveraine essence, que vous déclarez être trois personnes en un seul Dieu,

supra modum indignati sunt adversus abbatem. Condixerunt ergo fovere causam domni Pictaviensis, dicentes quod abbas arte simili magistrum Petrum (Abailardum) aggressus erat. Sed ille Sedis apostolice non habuerat copiam, que consuevit machinationes hujusmodi reprobare. Non fuit unus cardinalium, quod meminerim, preter Albericum, qui non animo et opera et diligentia adversaretur abbati. » — *Hist. Pontif.* (Pertz, *Monum. German. Histor.* t. XX, p. 523.)

(1) « Sed nec illum (Abbatem) latere poterat cardinalium motus, qui proveniens alios, accessit ad domnum papam familiariter exhortans eum, ut zelum et animum virilem indueret in causa Domini. » — Ibidem.

(2) « Episcopus vero fretus auxilio et consilio cardinalium conflictum adiit confidenter. » — Ibidem.

croyez-vous qu'elle soit Dieu? ». Epuisé par cette longue discussion, Gilbert répond avec inadvertance : « Non, je ne le crois pas (1) ».

Un des secrétaires de la commission prend note de la réponse de Gilbert ; puis la commission se sépare.

Le lendemain en présence du pape, le secrétaire donne lecture du rapport de la séance précédente. Gilbert, prié de s'expliquer sur le sens de sa réponse, déclare que « sa réponse ne doit « pas être entendue dans un sens absolu, sans « aucune restriction ; que Dieu signifie tantôt la « nature, tantôt la personnalité divine (2). Il croit « qu'il faut dire : *la divinité est Dieu*, seulement « dans le sens où Dieu représente la nature di- « vine ; et non dans celui où Dieu désignerait « simplement une des personnes divines. Car, si « d'une façon indéterminée, il déclarait que la « divinité est Dieu, c'est-à-dire une personne « divine quelconque, on pourrait peut-être lui « reprocher d'attribuer indifféremment les mêmes « propriétés à la nature de Dieu et à la personna- « lité divine (3). Il craindrait d'être amené ainsi « à déclarer, indistinctement, que l'essence di-

(1) « Qui diutina collatione fatigatus, minus præmeditate respondit : non. » — *De Gest. Frid. I*, lib. I, c. 56.

(2) « Ipse se hoc non simpliciter concessisse asserebat. Dicebat enim hoc nomen Deus, quandoque in designatione naturæ, quandoque in definitione personæ unius etiam poni. » — Ibidem.

(3) « Quare et aiebat se, divinitatem esse Deum, in illo tantum sensu concedere quo Deus ponitur pro natura. In eo vero absolute concedere non audere, quo pro qualibet personarum hoc nomen Deus accommodatur : ne videlicet si indeterminate profiteretur divinitatem esse Deum, id est quam-

« vine, aussi bien que la personne du Fils, s'est « incarnée et a souffert. Ce qui, d'après lui, ne « saurait être admis (1).

« On tomberait ainsi, facilement, dans l'hérésie « de Sabellius. La même chose serait dite engen- « drant et engendrée, par conséquent s'engen- « drant elle-même (2) : ce qui est impossible. Il « faut distinguer entre la nature et la personne ; « la raison nous le dit. Autrement ce serait « l'hérésie d'Arius : avec la pluralité des per- « sonnes, on admettrait la pluralité des essences. « Ou bien ce serait l'hérésie de Sabellius : les « personnes ne seraient plus que des fonctions « diverses d'une même nature. Par conséquent « celui qui prétend que la nature et la personne « en Dieu sont la même chose, tombe, ou bien « dans l'erreur d'Arius, ou bien dans celle de « Sabellius (3). Qu'il prenne pour lui, celui-là, ce « reproche d'Hilaire : *Sache donc discerner, ô « hérétique, l'esprit du Christ, de l'esprit de Dieu ; « l'esprit du Christ ressuscité d'entre les morts, « de l'esprit de Dieu qui a ressuscité le Christ* (4).

libet personarum, cogeretur sine determinatione concedere quidquid de qualibet personarum, et de essentia. » — *De Gest. Frid. I*, lib. 1, c. 56.

(1) « Sicque in hanc incideret absurditatem, ut, sicut personam Filii, ita divinam essentiam indeterminate incarnatam, passam confiteretur. » — Ibidem, lib. 1, c. 56.

(2) « Ex qua absurditate facile sensus hæreticus, juxta Sabellium emergeret, ut eadem res diceretur et generans et genita, et eadem se ipsam genuisse. » — Ibidem.

(3) « Qui enim naturam et personam idem esse intelligit, aut in divisionem Arii incidit, aut in confusionem Sabellii. » — Ibidem.

(4) « Et illa Hilarii : discerne igitur, o hæretice, spiritum Christi a spiritu Dei, et excitati a mortuis spiritum Christi a spiritu Dei Christum a mortuis excitantis. » — Ibidem.

« Or, cet esprit de Dieu, distinct de l'esprit du « Christ, quel est-il ? sinon la nature divine, « distincte de la personnalité, en particulier de « la personnalité du Christ.

« Voilà pourquoi nous devons croire que ce « n'est pas la nature divine, mais la seconde « personne de la sainte Trinité, le Fils, qui s'est « incarnée. C'est du reste l'enseignement du « concile de Tolède. D'après ce concile, le Verbe « seul s'est fait chair, et a vécu parmi nous. La « Trinité tout entière a sans doute coopéré à « cette incarnation, car la Trinité agit en com- « mun. Cependant le Fils seul s'est incarné ; « c'est-à-dire que la personnalité du Fils, et non « ce qui est commun à la Trinité, a pris la nature « humaine (1). »

Ces explications nous montrent qu'*au fond* l'évêque de Poitiers était parfaitement d'accord avec la tradition catholique. Les erreurs qui lui étaient reprochées étaient surtout des erreurs de *forme*, consistant dans certaines nouveautés d'expressions, dans des formules équivoques (2).

(1) « Item quod non natura, sed Filii persona carnem suscepisse credenda sit, hac auctoritate Toletani concilii ostendit : solum Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Et cum tota cooperata sit Trinitas formationem suscepti hominis, quoniam inseparabilia sunt opera Trinitatis, solus tamen accepit hominem in singularitate personæ, non unitate divinæ naturæ : id est, id quod est proprium Filii, non quod commune Trinitati. » — *De Gest. Frid.*, *I*, lib. 1. — 6 concil. Tolet. Labb. *Concil. general.* t. V, p. 1742.

(2) « Et ut arbitror nunc, ab abbatis (Bernardi) et aliorum sanctorum sententia non discordat (Gislebertus), quia simul semper optatam inspiciunt veritatem. Ceterum familiaris erat beato Hilario et Augustino præ cæteris doctoribus et sæpe verbis utebatur doctorum, quorum est infrequens

Gilbert dans sa défense avait fait preuve d'un savoir vraiment remarquable. Nul ne pouvait se vanter de connaître mieux que lui les Pères de l'Eglise. La plupart des membres du concile étaient dans l'admiration. Les cardinaux disaient : *jamais homme n'a parlé comme celui-là* (1).

Bernard à son tour prend la parole ; mais, au lieu de répondre aux arguments de Gilbert : « A quoi bon, dit-il, tant de discours ? Persistez-vous à déclarer que la nature divine n'est pas Dieu, mais la *forme* par laquelle Dieu est Dieu ? — Oui, répond Gilbert, dans le sens que j'ai indiqué. — La déclaration, dit Bernard, est aussi claire que nous pouvons la souhaiter ; qu'on l'écrive (2). »

Comme il voulait expliquer le texte du concile de Tolède, invoqué par Gilbert, il prononça quelques paroles qui déplurent aux cardinaux. Alors l'évêque de Poitiers, de dire à son tour : « Qu'on écrive aussi ce qu'il vient d'avancer — Oui, riposte Bernard, qu'on l'écrive avec un stylet de fer, qu'on le grave avec le diamant (3) ! »

usus. Hoc tamen certum est quod publico nunc plura scolarium teruntur usu, quetunc ab ipso prolata videbantur esse profanæ novitates. » — *Histor. Pontif.* (Pertz, *Monum. Germ. Hist.* t. XX, p. 522.)

(1) « De pluribus et a pluribus interrogatus, sic auctoritatibus et rationibus responsa muniebat, ut capi non potuerit in sermone. — Non memini quempiam gloriatum b' se legisse quod ille non legerat. Tamen a curia digress' sunt, cardinalibus plerisque aliis dicentibus de episcopo, quod nunquam sic locutus est homo. » — Ibidem, p. 524.

(2) Labb. *Concil. general.* t. X, p. 1115 et seq.

(3) « Quam auctoritatem cum determinare vellet Claravallensis abbas, aliqua verba quæ displicerent cardinalibus, protulit : episcopo Pictavinodicente : et hoc scribatur. — Ad quod ille respondit : scribatur stylo ferreo, ungue adamantino. — *De Gest. Frid. I*, lib. I, c. 56.

Sur ce, le pape leva la séance. Mais, le lendemain, les adversaires de Gilbert reparaissent, munis de livres et de textes, pour soutenir leur accusation. Ils produisent en particulier un manuscrit qui contenait, disaient-ils, les erreurs de Gilbert. Le pape ordonne à Henri de Pise, sous-diacre de l'Eglise romaine, d'en faire publiquement la lecture (1).

Gilbert se lève : « Très Saint Père, dit-il, je ne suis pas responsable des écrits des autres, mais seulement de mes propres ouvrages. Je ne suis pas hérétique; car il n'est pas et ne saurait être hérétique, celui qui veut adhérer à la vérité, et suivre la doctrine des apôtres. Ce qui fait l'hérétique, ce n'est pas l'ignorance de la vérité, mais le refus d'accepter la vérité démontrée, l'obstination dans l'erreur. Or, si jamais, dans mes ouvrages, il s'est glissé quelque erreur, qu'on me la montre, je suis prêt à la corriger (2). »

Henri de Pise commence la lecture du manuscrit. Gilbert y était représenté comme ayant enseigné que le baptême ne reçoit son *efficacité sacramentelle* que dans les prédestinés (3).

A cette lecture, l'évêque de Poitiers frémissant d'indignation se lève : « Très Saint Père, dit-il, voyez comme on me traite en votre présence; on ne craint pas de m'attribuer les erreurs des autres. J'ai eu de nombreux disciples. Malheu-

(1) *Histor. Pontif.* (Pertz, *Monum. Germ. Histor.* t. XX, p. 524.)
(2) Ibidem.
(3) Ibidem.

reusement tous ne me comprenaient pas; et, dans leurs notes, quelques-uns ont travesti ma doctrine. Cet écrit n'est pas de moi. Anathème à son auteur et à toutes les hérésies qu'il renferme (1) ! »

Alors les cardinaux et plusieurs autres membres du concile de protester contre de pareilles accusations : « Après cela, disent-ils, l'affaire doit être considérée comme jugée. »

Le pape, séance tenante, ordonne de détruire le libelle, qui aussitôt est mis en morceaux (2).

Les adversaires de Gilbert sont inquiets ; car ils savent que les cardinaux lui sont favorables. Ils redoutent leur influence auprès du pape. Sous l'empire de cette crainte, ils se réunissent dans la cellule de Bernard, et rédigent contre Gilbert une profession de foi qu'ils iront présenter au pape (3).

Voici cette profession de foi : « Nous croyons « et nous confessons que la nature divine est « Dieu ; et qu'on ne peut nier dans aucun sens

(1) « Quo audito excanduit episcopus dicens domno papæ : Videte, pater, qualiter me tractetis, cum in infamiam meam in sacro consistorio vestro alieni recitantur errores. Fateor me plures habuisse discipulos, qui me quidem omnes audierunt, sed quidam minus intellexerunt, quod opinati sunt scripserunt de corde suo, non de spiritu meo. Ego libellum istum cum auctore suo et omnes hereses que in eo scripte sunt anathematizo vobiscum. » — *Histor. Pontif.* (Pertz, *Monum. Germ. Hist.* t. XX. p. 524).

(2) « Clamaverunt cardinales et alii, hoc pro episcopo contra accusationem libri debere sufficere, jussitque domnus papa librum destrui, qui statim ab eodem subdiacono coram omnibus in minutas particulas cesus est et dispersus. » — Ibidem.

(3) Labb. *Concil. gener.*, t. X, p. 1115 et seq.

« catholique, que la divinité ne soit Dieu, et que « Dieu ne soit la divinité. Si l'on dit quelquefois « que Dieu est sage par sa sagesse, grand par « sa grandeur, éternel par son éternité, un par « son unité, Dieu par sa divinité (1), nous croyons « qu'il est lui-même la sagesse, la grandeur, l'é- « ternité, l'unité, enfin la divinité ; c'est-à-dire, « que par lui-même, il est Dieu, sage, grand, « éternel, unique (2). » Lorsque nous désignons « les trois personnes, le Père, le Fils, et le Saint- « Esprit, nous déclarons qu'elles sont un seul « Dieu, une seule nature divine ; et réciproque- « ment, lorsque nous parlons d'un seul Dieu et « d'une seule nature divine, nous confessons que « ce Dieu *unique* et cette *unique* nature, ce sont « les trois personnes. »

« Nous croyons et nous confessons que Dieu « seul (Père, Fils et Saint-Esprit,) est éternel ; et « qu'il n'y a aucune chose, de quelque nom « qu'on l'appelle, *relation*, *propriété*, *singularité*, « *unité*, qui, étant en Dieu, n'y soit de toute éter- « nité, et ne soit pas Dieu. »

« Nous croyons et nous confessons que la di- « vinité même, c'est-à-dire la nature divine, a « été incarnée, mais dans le Fils (3). »

Ce symbole étant ainsi rédigé, les évêques de France chargèrent l'évêque d'Auxerre, celui de

(1) *Histor. Pontif.* (Pertz, *Monum. German. Histor.* t. XX, p. 525. — *De Gest. Frid. I*, lib. I, c. 56.

(2) *De Gest. Frid. I*, lib, I, c. 56. — *Histor. Pontif.* (Pertz, *Monum. German. Histor.* t. XX, p. 525.)

(3) *De Gest. Frid.* — *Concil. general.* t. X, p. 1115 et seq. — *Histor. Pontif.* (Pertz, *Monum. German. Histor.* t. XX, p. 525.)

Thérouanne, et l'abbé Suger, de le présenter au pape. Les délégués s'acquittèrent de leur mission, et dirent au pape : « Nous vous présentons « aussi notre profession de foi par écrit, comme « notre adversaire vous a présenté la sienne, « afin que vous ne décidiez pas sans avoir en- « tendu les deux partis. Mais il y a cette diffé- « rence entre notre adversaire et nous, qu'il « s'est engagé, lui, à corriger dans sa profes- « sion de foi ce que vous y trouveriez de défec- « tueux; au lieu que nous vous remettons la « nôtre sans condition, résolus de nous tenir à « ce qu'elle contient, sans y rien changer (1). »

Le pape Eugène III tranquillisa les délégués, leur déclarant que l'Eglise de Rome acceptait leur symbole; et que, si Gilbert rencontrait de la bienveillance parmi certains membres du concile, en particulier parmi les cardinaux, cette bienveillance avait pour objet sa personne plutôt que sa doctrine (2).

Mais les cardinaux italiens n'acceptèrent pas aussi facilement la profession de foi des évêques français. Ils étaient froissés de la liberté prise par ces prélats. C'est avec l'indignation au cœur qu'ils entrèrent dans le lieu de l'assemblée, et protestèrent comme un seul homme contre la rédaction du symbole (3).

(1) Labb. *Concil. gener.* t. X. — *Histor. Pontif.* (Pertz *Monum. German. Histor.* t. XX, p. 525.)

(2) Labb. *Concil. gener.* t. X, p. 1115 et seq.

(3) « Quod gallicanæ Ecclesiæ factum tam graviter sacer cardinalium senatus accepit, ut cum magna mentis indignatione curiam intraret, ac tanquam unum corpus effecti, una omnes voce Pontifici suo dicerent. » — *De Gest. Frid.* lib. I, c. 57.

« Très saint Père, disent-ils, vous devez sa-
« voir qu'ayant été promu au gouvernement de
« l'Eglise par nous, sur qui tourne comme sur
« des gonds, l'axe de cette Eglise universelle;
« qu'étant devenu, de simple particulier, le Père
« de tous les fidèles, il importe qu'à l'avenir vous
« soyez non pas à vous, mais à nous. Au lieu de
« préférer des amitiés privées et récentes à des
« affections anciennes et communes, vous devez
« veiller à l'intérêt de tous. Votre devoir est de
« maintenir avec soin les prérogatives de la
« Curie romaine, selon les obligations de votre
« charge (1). Or, qu'a-t-il fait, votre Abbé ? Par
« quelle témérité a-t-il osé lever la tête contre
« la primauté du siège de Rome ? Seul, ce siège
« a le droit de décider en matière de foi catho-
« lique ; nul ne peut porter atteinte à ce privi-
« lège inaliénable. Or, voici que des Français,
« méprisant nos titres, et voulant, pour ainsi
« dire, précipiter une décision prématurée, ont
« été assez présomptueux pour écrire leur foi,
« sans nous consulter, sur les questions dis-
« cutées les jours précédents. Certes, si une sem-
« blable question eût été traitée en Orient, par
« exemple dans les villes d'Antioche ou d'Alexan-
« drie, devant tous les patriarches, rien n'eût

(1) « Scire debes quod a nobis, per quos tanquam per cardines universalis Ecclesiæ volvitur axis, ad regimen totius Ecclesiæ promotus, a privato universalis pater effectus, jam deinceps te non tuum, sed nostrum potius esse oportere; nec privatas et modernas amicitias antiquis et communibus præponere, sed omnium utilitati consulere, Romanæque curiæ culmen ex officii tui necessitudine curare et observare debere. » — *De Gest. Frid.* lib. I, c. 57.

« été définitivement établi sans le concours de « notre autorité. Bien plus, conformément à la « tradition des anciens Pères, on aurait soumis « la décision définitive au jugement de la Curie « romaine. Pourquoi donc ceux-ci osent-ils faire « en notre présence ce que d'autres, aussi élevés « en dignité, sinon davantage, n'ont pas osé « faire ? Nous vous prions donc de vous opposer « promptement à une nouveauté aussi téméraire, « et de châtier sans retard leur audace (1). »

Le pape essaie de les calmer, fait venir l'abbé de Clairvaux, et l'interroge scrupuleusement sur toute cette affaire. Bernard répond humblement que les évêques et lui n'ont rien défini sur les questions en litige; mais qu'ils ont simplement exposé leur manière de voir en l'appuyant sur le témoignage et l'autorité des autres.

Cette réponse empreinte d'une humilité respectueuse apaise l'irritation des cardinaux. Néanmoins ils déclarent que la profession de foi, rédigée à l'insu de la Curie, n'aurait aucune autorité dans l'Eglise, et ne serait pas assimilée aux symboles promulgués dans les conciles contre les hérésies (2).

Le pape demande à Gilbert s'il accepte tous les articles de cette profession de foi. Sur sa réponse affirmative, il le prie, dans le cas où son *Commentaire* sur la Trinité contiendrait quelque chose de contraire à ces articles, de vouloir bien le corriger lui-même. Il lui recommande de ne

(1) *De Gest. Frid.* I, lib. I, c. 57.
(2) Ibidem. — Labb. *Concil. general.* t. X, p. 1121 et seq.

laisser entre les mains de personne son manuscrit, à plus forte raison de n'en pas permettre la transcription, avant de l'avoir corrigé de sa propre main (1).

Gilbert y consent. Alors le pape le déclare à l'abri de toute attaque et de toute flétrissure. Après quoi, la paix fut conclue entre l'évêque de Poitiers et l'abbé de Clairvaux (2).

Nous avons cité, au sujet du concile de Reims, un témoin oculaire, ami de Bernard (3). Si nous complétons ce témoignage par celui d'Otton de Frisingue, nous aurons, dans l'accord de ces deux témoignages, d'ailleurs absolument indépendants l'un de l'autre, une preuve irrécusable de leur sincérité.

« Nous n'en dirons pas davantage sur ce concile. Cependant, en finissant, nous tenons à déclarer que (sur les quatre propositions relevées contre Gilbert) il y en eut trois, au sujet desquelles on ne put rien définir, par suite de l'agitation précédente (4).

« Il n'y a là rien d'étonnant. En effet, au sujet

(1) « His (capitulis) episcopo consentiente, precepit domnus papa ut his adversa si in libro suo reperirentur corrigeret, inhibens ne retineretur ab aliquo jam exscriptus vel traderetur alicui exscribendus, antequam ad hanc formam corrigeretur. » — *Histor. Pontif.* (Pertz, *Monum. German. Histor.* t. XX, p. 525.)

(2) « Sed et hiis episcopus annuens, absolutus est ab adversariorum impetitione et nota. — Inter episcopum et abbatem concordia inita est. » — *Histor. Pontif.* (Pertz, *Monum. German. Histor.* t. XX, p. 525-6.)

(3) Ibidem, passim.

(4) « Hoc tamen apposito, quod de tribus capitulis propter præmissam tumultuationem nihil diffiniri potuit. » — *De Gest. Frid. I*, lib. I, c. 57.

de la quatrième proposition, il y avait peu de différence entre la doctrine de Gilbert et celle des autres évêques. Ceux-ci en effet déclaraient que la nature divine s'était incarnée, mais seulement dans la personne du Fils ; celui-là enseignait que la personne du Fils s'était incarnée, mais non à l'exclusion de la nature divine (1).

« Relativement à la troisième proposition, à « savoir, si les trois personnes divines, le Père, « le Fils et le Saint-Esprit, pouvaient, oui ou « non, dans une proposition, figurer comme « attribut de la nature divine ; que pouvait-on « définir, ou condamner dans la théorie de Gil- « bert, dès lors qu'elle était conforme à celle des « autres maîtres dans la doctrine (2) ? »

« Reste la deuxième proposition, celle qui con- « cerne les propriétés des personnes. Les pro- « priétés sont-elles les personnes elles-mêmes ? « Là encore, le concile ne se prononça pas (3). « Le pape n'a défini que la doctrine concernant « la première proposition. *En théologie*, a-t-il « déclaré, *la raison ne doit établir aucune divi-* « *sion ou séparation entre la nature divine et la* « *personne. Non seulement Dieu est ce qu'il est*

(1) « Nec mirum. In quarto enim non multum ab aliis discordabat episcopus Gilibertus, cum illi profiterentur naturam incarnatam, sed in Filio : iste personam Filii incarnatam non sine sua natura. » — *De Gest. Frid. I.* lib. I, c. 57.

(2) « De prædicatione personarum quid diffinirent, cum ejus usum quidem, quid scilicet proprie prædicari diceret, ab aliis magistris etiam in naturalibus alienum non haberent. » — *De Gest. Frid. I.* lib. I, c. 57.

(3) « De proprietatibus an personæ essent, tam ob prædictam causam, quam ob theologicas rationes, quæ hinc inde habentur, suppressum est. » — Ibidem.

« *par sa divine essence, mais il est lui-même l'es-*
« *sence divine* (1). »

« L'évêque de Poitiers reçut avec respect la
« sentence du souverain Pontife, se réconcilia
« avec ses archidiacres et rentra dans son dio-
« cèse sans avoir rien perdu de ses pouvoirs, ni
« de sa réputation (2). »

Il est à remarquer que, ni dans ce récit, ni dans celui de l'*Historia pontificalis*, il n'est aucunement question de *condamnation* portée contre Gilbert de la Porrée.

Otton de Frisingue termine son récit par cette réflexion : « Dans la circonstance l'abbé de
« Clairvaux a-t-il été trompé par une conséquence
« de la faiblesse humaine ? ou bien est-ce l'é-
« vêque de Poitiers qui aurait abusé de sa
« science, pour cacher astucieusement sa pensée,
« afin d'échapper au jugement de l'Eglise ? Il ne
« nous appartient pas de le discuter, ni de
« trancher la question (3). On a vu parfois des
« saints et des sages, subir les conséquences de
« la fragilité humaine, et se tromper dans des
« circonstances analogues (4). »

(1) « De primo tantum Romanus pontifex diffinivit, ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi. » — *De Gest. Frid. I.* lib. I, c. 57.

(2) Ibidem.

(3) « Utrum autem prædictus abbas Claravallensis in hoc negocio ex humanæ infirmitatis fragilitate, tanquam homo deceptus fuerit ; vel episcopus tanquam vir literatissimus propositum astute celando ecclesiæ judicium evaserit, discutere, vel judicare nostrum non est. » — *De Gest. Frid. I.* lib. I, c. 57.

(4) Ibidem. — L'auteur de l'*Historia pontificalis*,

Cette réflexion, qui termine le récit d'Otton, est courte ; mais elle a pour nous une grande valeur, car elle porte la marque de la plus scrupuleuse impartialité. Elle est en effet la preuve qu'Otton n'a aucun préjugé contre Bernard, et qu'il ne cherche pas non plus à favoriser Gilbert au détriment de la vérité. Par cela même qu'Otton s'abstient de juger, il montre qu'il n'apporte dans son récit aucun parti pris. Il veut se tenir à l'écart de tout esprit de parti. C'est l'historien qui raconte simplement ce qu'il sait, et qui n'a en vue qu'une seule chose : l'intérêt de la vérité historique. Du reste, la conclusion du concile de Reims, telle qu'il nous la rapporte, nous paraît concorder parfaitement avec les divers incidents de ce concile, en particulier avec les remontrances des cardinaux.

Nous n'en dirons pas autant du récit de Geoffroy. Une chose est à remarquer, c'est que ce dernier ne donne aucun détail sur l'affaire des cardinaux. Il se contente d'y faire allusion, et passe rapidement. Cependant, dans la circonstance, c'était un événement important, et de nature, il nous semble, à jeter sur la question un jour intéressant.

témoin oculaire du concile de Reims, affirme la sincérité de Gilbert. Il déclare que les insinuations malveillantes des adversaires de l'évêque de Poitiers, à l'endroit de ses intentions, venaient de ce qu'ils n'avaient pas compris le sens de sa doctrine. « Tunc enim, sicut in tota anteacta vita moderatissimus fuit, et quia ab adversantibus non potuit comprehendi, dicebatur a multis quod astu et obscuritate verborum occultabat perfidiam, et religionem judicis circumvenerat arte. » — *Histor. Pontif.* (Pertz, *Monum. German. Histor.* t. XX, p. 526.)

Si en effet, comme le prétend Geoffroy, Gilbert *avait blasphémé contre la vérité* (1), comment expliquer les ménagements du pape à son égard, et la faveur dont l'entouraient les cardinaux ? Si d'autre part, comme il l'affirme, Bernard n'avait qu'à prendre la parole pour pulvériser aussitôt les erreurs de Gilbert, comment se fait-il que cette discussion ait été si longue et si difficile ? qu'il ait fallu l'ajourner plusieurs fois, pour la mieux étudier ? que le pape et l'abbé de Clairvaux, dans l'impossibilité de suivre les explications de Gilbert, aient été obligés d'arrêter le débat, et de lui poser certaines questions, auxquelles il devait répondre catégoriquement ? Enfin, si Bernard, par crainte du triomphe de Gilbert, s'est vu obligé de rédiger une profession de foi, signée par un certain nombre d'évêques de France, et de la faire présenter au pape, comment croire que la défaite de Gilbert ait été si facile et si manifeste ?

Geoffroy prétend que le pape refusa de s'en rapporter à Gilbert pour la correction du manuscrit (2). Cette assertion est difficile à soutenir devant le témoignage si positif de l'*Historia pontificalis* (3).

Il déclare que l'évêque de Poitiers fut *condamné*

(1) Gofrid. *Vita S. Bernardi,* III, 5. — « Gilbertum ob blasphemiam in doctrina auctoritate Ecclesiæ damnatum. » — Labb. *Concil. general.* t. X, p. 1120.

(2) Gaufrid. Monach. *Epist. ad episc. Alban.* — Labb. *Concil. gener.* t. X, p. 1121-1128.

(3) *Histor. Pontif.* (Pertz, *Monum. German. Histor.* t. XX, p. 525.)

solennellement par l'Eglise universelle, et adjuré de souscrire à cette *condamnation* (1).

Rien de moins prouvé, et nous pouvons ajouter : rien de moins vrai. Le moine de Clairvaux nous paraît ici dépasser la mesure. En effet, l'auteur de l'*Historia pontificalis* et Otton de Frisingue ne disent pas un mot de cette *condamnation* solennelle. Cependant si elle eût réellement existé, comment croire qu'ils l'eussent passée sous silence? En outre, l'affirmation de Geoffroy ne paraît pas s'accorder avec les faits qu'il raconte lui-même. Il nous dit en effet que le concile proprement dit était fini, lorsqu'on discuta les propositions de Gilbert ; que cette discussion, par égard pour sa personne, eut lieu dans des réunions particulières, tenues dans le palais archiépiscopal de Reims. Dès lors, comment admettre que Gilbert ait été condamné solennellement comme hérétique, par l'Eglise universelle? Combien plus vraisemblable est le récit d'Otton, qui nous apprend que le pape se contenta de définir le point de doctrine, relatif à la première proposition de Gilbert! Définition que celui-ci accepta du reste avec la soumission la plus respectueuse. Qu'on dise, si l'on veut, que cette définition est une condamnation *indirecte* de la doctrine opposée : nous l'accordons volontiers. Mais de là, il y a loin à une *condamnation solennelle de l'évêque de Poitiers par l'Eglise universelle* (2).

(1) Gofrid. *Vita S. Bernardi*, III, 5. — Labb. *Concil. general.* t. X. — Vincentius Belvacensis, *Speculum historiale*, lib. XXVII, c. 86.

(2) Dom Gervaise, *Vie de l'abbé Suger*, t. III, Paris, 1721.

Le récit du moine de Clairvaux est un panégyrique de Bernard, et une violente diatribe contre Gilbert de la Porrée. Nous admettons volontiers le panégyrique de Bernard; mais il nous est impossible de souscrire à la diatribe contre l'évêque de Poitiers. Le récit d'Otton de Frisingue, plein de respect pour la personne de Bernard, garde absolument le même ton vis-à-vis des deux adversaires. Ce n'est ni un panégyrique, ni une diatribe; c'est une simple chronique, calme, modérée, appréciant les choses d'un point de vue supérieur aux mesquines préoccupations de la partialité. Otton, du reste, est représenté par l'histoire comme un homme très digne de foi (1).

Radevic, il est vrai, chargé de continuer la chronique d'Otton, raconte ce qui suit : « Otton « de Frisingue, peu de jours avant sa mort, « après avoir fait son testament et reçu l'ex- « trême-onction, se fit apporter le livre où il « raconte l'histoire des conciles de Paris et de « Reims. Il le remit à des hommes lettrés et « religieux, et les chargea de corriger ce qui « leur paraîtrait trop favorable aux opinions de « Gilbert, attendu qu'il voulait être d'accord « avec la foi catholique et la sainte Eglise Ro- « maine (2). »

(1) Oudin, *Commentar. de scriptor. ecclesiast.* Leipsiæ, 1722.

(2) « Ibi per aliquot dies lecto cubans, et jam de obitu suo nequaquam dubius, dum sacro liquore olei, sicut moris est, perunctus fuisset, et de pecunia sua laudabili testamento ordinasset, inter cætera quæ sollicitus de salute sua prævidebat, etiam hunc codicem manibus suis afferri præcepit, eumque literatis et religiosis viris tradidit, ut si quid

Or, de ce passage, certains historiens ont conclu que l'évêque de Frisingue n'avait pas dit la vérité sur Gilbert de la Porrée, et qu'il s'était rétracté avant de mourir. Voici, en particulier, comment un historien apprécie le fait raconté par Radevic : « Otton, plus tard, lorsque son es-« prit eut une vue plus claire des choses, rétracta « les louanges exagérées qu'il avait données à « Gilbert, pour rendre pleine justice à saint Ber-« nard... Il rétracta solennellement, à son lit de « mort, l'éloge qu'il avait fait de Gilbert (1). »

Cette conclusion nous paraît pour le moins très exagérée. Contrairement à l'affirmation de cet historien (2), le témoignage de Radevic n'indique aucune rétractation ; il prouve tout simplement la délicatesse d'Otton en matière d'orthodoxie, et son désir d'être d'accord avec la foi de l'Eglise Romaine. Il ne doit donc porter aucune atteinte à la véracité de son récit (3).

Résumons-nous. De deux choses, l'une : ou bien le récit d'Otton a été corrigé, ou bien il ne l'a pas été. S'il ne l'a pas été, c'est apparemment qu'on n'a rien trouvé à y reprendre. Mais, s'il l'a

pro sententia magistri Gileberti dixisse visus esset, quod quempiam posset offendere, ad ipsorum arbitrium corrigeretur, seque catholicæ fidei assertorem... professus est. » — Radevic, *De Gest. Frid.* lib. II, c. XI.

(1) Darras-Bareille, *Hist. de l'Egl.* t. 26, p. 536-537.

(2) Ibidem, p. 537. — Cet historien n'a pas été heureux dans ses appréciations sur Gilbert de la Porrée. Il en fait un *nominaliste*, lorsqu'il est parfaitement avéré qu'il était au contraire un des représentants les plus illustres du *réalisme* au XII^e^ siècle.

(3) Oudin, *Commentar. de scriptor. ecclesiast.* Leipsiæ, 1722. — Brucker, *Histor. critic. Philos.* Leipzic, 1766.

été, le texte que nous avons est donc un texte revu, corrigé. Dans les deux cas, la conclusion rigoureuse est celle-ci : le récit d'Otton, tel qu'il nous est parvenu, est véridique, impartial. Ce récit du reste est confirmé, nous l'avons vu, par celui d'un témoin oculaire, ami de saint Bernard. Par conséquent il présente toutes les garanties exigées pour fonder la certitude historique. Dès lors la relation de Geoffroy, secrétaire de saint Bernard, ne peut être acceptée sans restriction. Contrairement à son témoignage, Gilbert de la Porrée n'a pas été *condamné* comme *hérétique* au concile de Reims.

Gilbert avait accepté respectueusement la décision du pape. Mais il avait des partisans qui ne se soumirent pas aussi facilement (1). On les appelait : les *Porrétains*. Admirateurs de la philosophie de Gilbert, ils avaient voulu, comme lui, introduire dans la théologie le langage de la philosophie. Mais, comme il arrive presque toujours, ils avaient exagéré la doctrine du maître. Ils vivaient de la renommée de Gilbert de la Porrée. Quand celui-ci eut fait sa soumission au concile de Reims, ils auraient dû aussi se soumettre. Cependant, malgré les affirmations contraires de certains historiens (2), ils continuèrent, au moins pendant quelque temps, de prêcher leur doctrine. Ils furent attaqués en particulier par saint Bernard dans quelques-uns de ses ser-

(1) Bergier, *Diction. de théologie*, t. VI, p. 422.

(2) Jager, *Hist. de l'Egl. cathol. en France*, t. VIII, p. 40. — Bérault-Bercastel, *Hist. de l'Egl. cathol.*

mons (1). Gilbert demeura complètement étranger à la conduite des Porrétains. Par conséquent, s'ils s'obstinèrent dans leurs erreurs, il ne fut aucunement responsable de leur obstination.

Nous croyons même qu'il nous sera permis de dire que la secte des Porrétains est une preuve manifeste de la célébrité de Gilbert de la Porrée. Car, seuls, les hommes célèbres ont pu faire école parmi leurs contemporains.

(1) Rohrbacher, *Hist. de l'Egl.* — Dupin, *Nouv. Biblioth. des aut. ecclésiast.*, 2e édit., 1697, t. IX.

CHAPITRE VII

L'ÉVÊQUE (*suite*). — SES DERNIÈRES ANNÉES

Son administration — Ses vertus — Sa mort — Son tombeau.

Gilbert de la Porrée, après le concile de Reims, était rentré dans son diocèse. Nous sommes en 1148, et Gilbert n'a pas moins de soixante-dix-huit ans. A cet âge il est permis de se reposer; mais Gilbert ne connaît pas le repos. Nous avons vu avec quelle intrépidité, ce vénérable athlète de la philosophie avait lutté dans les conciles contre des adversaires nombreux. Jusqu'à sa mort, qui désormais ne saurait être éloignée, il se dépensera dans l'étude et la prédication, dans l'administration de son diocèse, la restauration et l'embellissement des églises.

C'est une âme d'élite, que cet évêque de Poitiers. Gilbert en effet n'est pas moins distingué par son caractère et ses vertus que par son intelligence. Chez les hommes d'un esprit élevé, en général le caractère est grand. Et cela se conçoit; car dans le commerce intime avec une intelligence supérieure, le cœur grandit, la volonté s'affermit. Il y a sans doute des exceptions. Parfois dans la même âme, à côté d'une intelli-

gence d'élite, nous trouvons un cœur vulgaire, une volonté sans énergie. Mais ce sont des exceptions; et ce qui le prouve, c'est qu'elles nous choquent, lorsque nous les rencontrons.

Cette disproportion entre l'intelligence et le caractère n'existait pas dans l'évêque de Poitiers. Ses ouvrages nous ont suffisamment prouvé la puissance et l'élévation de son intelligence. Sa conduite après le concile de Reims va nous révéler la générosité de son caractère, le zèle et les vertus de l'évêque.

Soumis généreusement à la décision du souverain pontife, au point d'être cité par saint Bernard lui-même comme un modèle de soumission (1), Gilbert s'est réconcilié avec ses archidiacres qui avaient été ses dénonciateurs. Il en fait ses amis, après les avoir eus pour accusateurs. Une telle réconciliation est un acte qui l'honore. Elle suffit à prouver la générosité, la grandeur d'âme de l'évêque de Poitiers. Avec de telles qualités, il n'est pas étonnant que Gilbert ait conquis l'estime et l'affection de son diocèse. C'était une estime profonde et une affection solide, puisque, malgré les accusations portées contre lui aux conciles, Gilbert n'avait rien perdu du respect et de l'attachement de ses diocésains pour sa personne (2).

Vis-à-vis de ses adversaires, de ceux qui avaient été contre lui à l'occasion des conciles de Paris et de Reims, il se montra plein de dou-

(1) Dreux-Duradier, *Hist. littér. du Poitou*, t. 2, édit. 1849.
(2) *Hist. littér. de la France*, t. XII.

ceur et de bienveillance, et sut les ramener à lui à force de bontés (1). Cependant nous ne prétendons pas dire que Gilbert, après le concile de Reims, n'ait pas eu un seul ennemi. Malheureusement le talent et la gloire feront toujours des jaloux, et par conséquent des ennemis. Gilbert n'échappa point à cette loi des passions humaines. Il eut encore des ennemis; mais ce furent les ennemis de sa gloire (2).

Les historiens nous ont laissé peu de chose sur les dernières années de Gilbert. Cela ne doit pas nous surprendre; car, Gilbert n'ayant pas été mêlé à la vie politique, l'histoire, à ce sujet, n'a pas eu à s'occuper de lui. C'est un évêque ami de la science, qui partage son temps entre l'étude et les devoirs de sa charge, l'administration de son diocèse, la prédication et le soin des églises (3).

Ce que nous savons de ses dernières années nous a été transmis par des chartes, conservées autrefois dans les abbayes du diocèse. Ces chartes, éditées aujourd'hui pour la plupart, nous apprennent que l'évêque de Poitiers dut intervenir plus d'une fois dans les différends qui survenaient entre les abbayes. Lui-même du reste eut quelques démêlés avec certaines de ces abbayes. Mais, dans tous ces procès, le mobile qui inspirait sa conduite était l'amour de la justice, le désir de sauvegarder les droits et les

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XII.
(2) Dreux-Duradier, *Hist. littér. du Poitou*, t. 2, édit. 1849.
(3) Dutems, *Le clergé de France*, t. 2, édit. 1774. — Dreux-Duradier, *Hist. littér. du Poitou*, t. 2.

privilèges de son Église. Si parfois il exagéra ses droits et ses privilèges, du moins il sut toujours accepter généreusement la sentence rendue par l'autorité supérieure.

Deux procès entre autres ont marqué l'administration de l'évêque de Poitiers : l'un avec les religieux de Saint-Cyprien, et l'autre avec les religieuses de Fontevrault. Le procès avec l'abbaye de Saint-Cyprien datait des premiers temps de l'épiscopat de Gilbert de la Porrée. C'était au sujet des églises de Bonneuil et de Saint-Saturnin-hors-les-murs (1). Les religieux de Saint-Cyprien prétendaient que ces églises leur appartenaient de droit, tandis que l'évêque de Poitiers soutenait le contraire (2). Or dès l'année 1144 le pape Lucius II intervenait dans cette affaire, et donnait commission à Geoffroy, archevêque de Bordeaux, de régler ce différend (3). En même temps il adressait un bref à Gilbert de la Porrée, avec prière de restituer à l'abbé de Saint-Cyprien une prébende que celui-ci réclamait dans l'église cathédrale de Poitiers (4). Gilbert se rendit aux désirs du pape ; et l'accord se fit entre l'évêque et les religieux. Cet accord fut confirmé dans un concile tenu à Bordeaux en l'année 1149, sous la présidence du métropolitain, Geoffroy de Loroux (5). Mais, que se passa-t-il en-

(1) Mss de dom Fonteneau. — Besly, *Les Évêques de Poitiers*, 1647.

(2) Besly, *Les Évêques de Poitiers.*

(3) Dom Fonteneau, *Cartul. de l'abbaye de Saint-Cyprien*, fol. 4.

(4) Id. ibid.

(5) Id. ibid., f. 41.

suite? Ce qu'il y a de certain, c'est que ce premier accord ne fut pas de longue durée. Les religieux de Saint-Cyprien réclamèrent de nouveau auprès du pape et auprès de l'archevêque de Bordeaux, sous prétexte qu'ils n'avaient pas été complètement réintégrés dans leurs droits.

Le pape Lucius II venait de mourir. Son successeur, Eugène III, en l'année 1150, adresse un bref à Gilbert de la Porrée, pour le prier de faire droit aux réclamations des religieux de Saint-Cyprien (1). En même temps il donne commission à l'archevêque de Bordeaux, de vouloir bien intervenir entre l'évêque de Poitiers et les religieux, pour terminer ce différend (2). Geoffroy de Loroux écrivit à Gilbert de la Porrée quelque temps après, vers l'année 1152 (3), pour lui communiquer la lettre qu'il avait reçue du pape, et, en même temps, pour l'engager à terminer au plus tôt cette affaire. Gilbert accorda ce qu'on lui demandait; et ainsi se termina ce long procès entre l'évêque de Poitiers et les religieux de Saint-Cyprien.

Plusieurs fois dans ce procès l'archevêque de Bordeaux avait dû intervenir. Cependant cette intervention ne brisa pas l'amitié qui l'unissait à l'évêque de Poitiers. Cette amitié datait de loin; elle avait survécu aux épreuves des conciles de Paris et de Reims, et ne devait se terminer qu'avec la mort (4).

(1) Dom Fonteneau, *Cartul. de l'abb. de Saint-Cyprien*, fol. 7.
(2) Ibidem, fol. 7.
(3) Ibidem, fol. 4.
(4) *Hist. littér. de la France*, t. XII.

Le procès avec les religieuses de Fontevrault paraît dater de l'année qui suivit le concile de Reims. Nous lisons à ce sujet dans l' « Histoire « littéraire de la France » : « Une seule affaire, « depuis la rentrée de Gilbert dans son diocèse « après le concile de Reims, altéra la tranquillité « de son gouvernement. Ce fut le procès qu'il « s'avisa d'intenter à l'abbaye de Fontevrault, « pour la soumettre à sa juridiction. Ses efforts « ne réussirent point ; et ayant lui-même reconnu « l'an 1150 l'injustice de ses prétentions, il la « répara par diverses faveurs dont il combla « cette maison (1). » Il devint même dans la suite le protecteur et l'ami de l'abbaye de Fontevrault (2).

Gilbert eut encore à régler quelques affaires moins importantes avec d'autres abbayes, en particulier avec l'abbaye de Sainte-Croix. Il existait déjà depuis longtemps entre cette abbaye et les chanoines de Sainte-Radegonde (3), des contestations au sujet de leurs privilèges respectifs. Les religieuses de Sainte-Croix réclamaient des chanoines de Sainte-Radegonde, l'exercice de certaines fonctions qui avaient été réglées par le pape Innocent II. D'après ce règlement, les chanoines de Sainte-Radegonde devaient remplir à Sainte-Croix, dans les cérémonies, les fonctions de célébrant, de diacre et de sous-diacre (4).

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XII. — *Gallia christiana* t. 2, Parisiis, 1720.

(2) Dreux-Duradier, *Hist. littér. du Poitou*, t. 2.

(3) Paroisse de Poitiers.

(4) Dom Fonteneau, *Archives de l'abbaye de Sainte-Croix de Poitiers. — Le Testament de sainte Radegonde.*

Mais les chanoines refusaient ce service. Les religieuses en avaient appelé au pape dès les premières années de l'épiscopat de Gilbert de la Porrée. Or, le 22 mars 1145, ce dernier avait reçu du pape Lucius II un bref de commission, pour obliger les chanoines à rendre à Sainte-Croix le service réglé par Innocent II. Le bref ajoutait que le pape, pour la conduite de cette affaire, s'en rapportait à la prudence de l'évêque de Poitiers (1).

Cette première querelle terminée grâce à la sagesse de Gilbert, la concorde n'était cependant pas encore complète entre le clergé de Sainte-Radegonde et l'abbaye de Sainte-Croix. L'abbesse se prétendait lésée dans ses droits et privilèges sur le doyen, les chanoines, et en général sur le clergé de Sainte-Radegonde. Elle réclamait le droit de disposer des clercs de cette église, et d'en nommer les dignitaires. Elle adressa ses réclamations au pape. Celui-ci confirma par un bref le droit de l'abbaye ; c'était un droit très important. Ainsi l'abbesse avait le privilège d'installer le prieur et les chanoines de Sainte-Radegonde. Elle leur faisait prêter serment d'obéissance à son autorité, et de fidélité au service de l'abbaye (2).

En l'année 1147, l'année même du concile de Paris, Gilbert réglait un différend entre le chapitre de Saint-Hilaire-le-Grand et les seigneurs de Ruffec. C'était au sujet de la terre de Cour-

(1) Dom Fonteneau, *Archives de l'abbaye de Sainte-Croix de Poitiers. — Le Testament de sainte Radegonde.*
(2) Ibidem.

cosme. Les seigneurs de Ruffec réclamaient des droits que déclinaient les chanoines de Saint-Hilaire. Gilbert termina le procès à l'avantage des chanoines (1).

L'année suivante, il intervenait dans une querelle déjà fort ancienne entre l'abbaye de Marmoutier et celle de Mauléon (aujourd'hui Châtillon-sur-Sèvre). C'était au sujet du droit de propriété, revendiqué respectivement par les deux abbayes, sur l'église ou chapelle de Mallièvre, située sur un terrain dépendant autrefois de la paroisse de Trezevent (2). En l'année 1149, une autre contestation appelait la sollicitude de l'évêque de Poitiers. Il s'agissait de déterminer les limites des paroisses de Saint-Jouin et de la Trinité de Mauléon (3). Gilbert recula les limites de la paroisse de la Trinité, mais à la charge pour celle-ci de payer une redevance à l'église de Saint-Jouin (4).

L'année suivante il confirmait un traité entre les religieux de l'abbaye du Pin et les chanoines de Saint-Hilaire-le-Grand. En vertu de ce traité, les religieux du Pin s'engageaient à donner tous les ans, à la fête de saint Hilaire, une livre d'encens, et à faire des services pour les chanoines de Saint-Hilaire (5).

(1) Dom Fonteneau, *Archives de l'église de Saint-Hilaire-le-Grand. — Cassette de Courcosme.*

(2) Dom Fonteneau, *Archives de l'abbaye de Marmoutier.*

(3) Aujourd'hui Châtillon-sur-Sèvre.

(4) Dom Fonteneau, *Archives de l'abbaye de la Trinité de Mauléon.*

(5) Dom Fonteneau, *Archives de Saint-Hilaire-le-Grand. — Cassette de Masseuil.*

Pour terminer cette série de jugements, citons enfin une sentence arbitrale de Gilbert, à la date de 1152. Un procès s'était élevé entre l'abbé de la Trinité de Mauléon et le curé ou chapelain de Montournais. C'était à l'occasion de l'église de Montournais. Le curé de cette localité s'était fait pourvoir de l'église sans l'agrément de l'abbé de Mauléon. La sentence rendue par Gilbert mit fin au procès (1).

Ces nombreux procès, cette large part prise par l'évêque de Poitiers à l'administration de la justice dans le ressort de sa juridiction, devaient augmenter considérablement les charges de ses fonctions épiscopales. Cependant, malgré ces occupations multiples, Gilbert trouvait encore le temps d'étudier et de prêcher. C'est une preuve que l'évêque de Poitiers, malgré son grand âge, portait dans un corps robuste une âme fortement trempée, et qu'il réalisait la condition exigée de l'orateur et du magistrat : *une âme saine dans un corps sain*, *mens sana in corpore sano*. Orateur, Gilbert l'était, nous l'avons vu. Magistrat, il l'était aussi. Les fonctions épiscopales ne sont-elles pas en effet une magistrature ? et une magistrature sacrée ? Ajoutez à cela que les évêques d'alors, exerçant la juridiction contentieuse, joignaient en quelque sorte la magistrature civile à la magistrature religieuse.

Du reste, Gilbert de la Porrée avait les qualités exigées pour ces fonctions diverses. On s'accorde à louer la prudence, la sagesse avec la-

(1) Dom Fonteneau, *Archives de l'abbaye de Mauléon.*

quelle il administrait son diocèse et rendait la justice (1). Il avait les vertus de l'évêque ; sa piété était reconnue de tous ; son zèle pour l'embellissement des églises, et en particulier de sa cathédrale, était vraiment remarquable (2). Ce zèle du reste était admirablement servi par sa connaissance des beaux-arts (3). Gilbert en effet avait le goût des arts ; il les avait étudiés dans sa jeunesse (4).

La reconnaissance nous fait un devoir de rappeler ici les nombreux volumes dont il enrichit la bibliothèque du Chapitre de sa cathédrale. C'est une munificence qui ne fait pas moins d'honneur à sa générosité qu'à son amour de la science. Munificence qu'on ne saurait trop admirer ; car à cette époque les livres étaient fort rares, et d'autant plus chers, qu'il fallait les écrire à la main au prix de beaucoup de temps et de patience. On les conservait dans les églises, souvent dans des armoires de fer pratiquées dans l'épaisseur des murs. Un sacriste en avait la garde. La science était ainsi placée sous l'œil vigilant de l'Église (5). « Il est vrai que cette dis-« tinction ne protégeait guère d'abord que des « manuscrits nécessaires aux offices, des ou-

(1) *Planctus Laurentii decani Pictaviensis.* — Besly, *Les Évêques de Poitiers*, p. 103-108, Paris, 1647.

(2) Dreux-Duradier, *Biblioth. histor. et crit. du Poitou*, t. I, p. 251-259. — L'abbé Auber, *Hist. de la cathéd. de Poitiers.* (*Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, t. 16, 1848.

(3) Ibidem.

(4) Ibidem.

(5) Auber, *Hist. de la cathéd. de Poitiers.* (*Mém. des Antiq. de l'Ouest*, t. 16, 1848.

« vrages de liturgie, des traités de théologie, ou « des recueils de canons. Mais plus tard, et à « mesure que les livres se multiplièrent, on « accorda cet honneur à des écrits dont l'objet « purement historique ou littéraire s'éloignait « des études ecclésiastiques, sans toutefois leur « demeurer absolument étranger. Or, il n'est pas « douteux qu'une bibliothèque de ce genre ne fût « entretenue au douzième siècle dans la cathé- « drale de Poitiers, ou dans les bâtiments qui en « dépendaient (1). »

Gilbert, dans les fréquents voyages qu'il avait faits par amour de la science, avant sa promotion à l'épiscopat, avait recueilli avec beaucoup de soin de nombreux ouvrages. C'étaient les fruits des laborieuses veilles des moines, ou des écrivains à gages qui travaillaient pour les princes et les érudits (2). Les volumes « qu'il avait reçus « de l'amitié ou de l'admiration publique dans « ces doctes pèlerinages, il tint à les déposer « comme un hommage entre les mains de sa « propre Église, pour l'édification et l'utilité de « ceux dont les élèves devaient propager la « science (3). » Les ouvrages donnés ainsi par Gilbert à la cathédrale de Poitiers, devaient être très nombreux, si on en juge par la lettre du

(1) Auber, *Hist. de la cathéd. de Poitiers.* (*Mém. des Antiq. de l'Ouest*, t. 16, 1848.)

(2) *Planctus Laurentii decani Pictaviensis.* — Besly, *Les Évêques de Poitiers.* — Dreux-Duradier, *Biblioth. histor. et crit. du Poitou*, t. I. — *Hist. littér. de la France*, t. XII. — Auber, *Hist. de la cathéd. de Poitiers.* (*Mém. de la Société des Antiq. de l'Ouest.*)

(3) Auber, *Hist. de a cathéd. de Poitiers.* (*Mém. des Antiq. de l'Ouest.*)

doyen de Saint-Pierre (1), son contemporain et son ami. C'est là un fait remarquable pour l'histoire des lettres à Poitiers ; car c'est une preuve qu'on y possédait à cette époque une bibliothèque importante. N'oublions pas que c'est plus de deux siècles avant que Charles V ait fondé la bibliothèque royale.

Au tableau de la sollicitude et du zèle de l'évêque de Poitiers pour les affaires de son diocèse, il faut ajouter qu'il apporta le plus grand soin à défendre le temporel de la cathédrale et de l'évêché, contre les entreprises de l'injustice et de la cupidité. A cette époque, les dépendances de l'église cathédrale étaient considérables ; la maison épiscopale et celle des chanoines s'y rattachaient. Pour les protéger, les mettre à l'abri des pillages et des attaques fréquentes qu'avaient à redouter les gens d'église, on avait élevé tout autour un mur d'enceinte. Gilbert compléta ce mur de défense ; il reconstruisit même une grande partie des bâtiments, et réussit à faire de ces constructions, comme une *ville nouvelle*, à l'épreuve des attaques (2).

En même temps qu'il relevait et embellissait le temple matériel de Dieu, Gilbert mettait par ses vertus la dernière main à l'édifice spirituel de son âme. Cet homme, l'un des plus grands philosophes de son temps, était donc aussi un

(1) *Planctus Laurentii decani Pictaviensis.* — Besly, *Les Évêques de Poitiers*, p. 103, 108.

(2) *Planctus Laurent. decani Pictav.* — Besly, *Les Évêques de Poitiers.* — Dreux-Duradier, *Biblioth. hist. et crit. du Poitou.* — Auber, *Hist. de la cathédr. de Poitiers.*

véritable évêque, pieux et laborieux, un administrateur prudent et zélé. Après tant de travaux ; après une carrière si longue et si honorable, il pouvait se reposer noblement dans la mort. Il méritait de s'entendre adresser cette parole de nos Livres saints : *Euge, serve bone et fidelis, intra in gaudium Domini tui. Allons, bon et fidèle serviteur, entre dans la joie de ton Maître.* Il mourut dans sa ville épiscopale, au milieu de ses fidèles, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans, le 4 septembre de l'an 1154 (1). « Il emporta dans le « tombeau les regrets et l'estime de ses con- « frères. Geoffroy de Loroux, archevêque de Bor- « deaux, célébra ses funérailles, assisté des « évêques de Saintes, de Périgueux et d'Angou- « lême (2). »

Cette mort eut un long retentissement dans l'Église de France, dont Gilbert était l'une des gloires. Aussi ne sommes-nous pas étonné d'en trouver un écho dans un grand nombre de nécrologes de l'époque. Outre l'Église de Poitiers, les Églises de Chartres (3), du

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XII.— Besly, *Les Évêques de Poitiers.* — Dreux-Duradier, *Biblioth. histor. et crit. du Poitou*, t. I. — Dutems, *Le clergé de France.* — Dom Fonteneau, *Les Archives deMontierneuf*, n° 6.— Crevier, *Hist. de l'Univers. de Paris*, t. I. — De Lepinois et Merlet, *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*, t. III, p. 167.

(2) *Hist. littér. de la France*, t. XII.

(3) « Pridie NN. septembris obiit Gislebertus, E. P. primo canonicus hujus ecclesiæ, postea cancellarius litteratissimus, postremo venerabilis Pictavorum episcopus, qui dedit duos bassinos argenteos, librosque armarii diligenter emendatos. » Ex calendario carnotensi. — De Lépinois et Merlet. — *Cartulaire de Notre-Dame de Chartres*, t. III, p. 167.

Mans (1), d'Angers (2), de Saint-Martin (3), ont avec de grands éloges enregistré cette mort dans leur obituaire.

La poésie a voulu lui payer son tribut dans de glorieuses épitaphes. Nous en traduisons quelques-unes : « A notre époque florissait un maître « très illustre, l'auteur de cet admirable *Com-* « *mentaire* des livres de Boëce. Il brillait entre « tous les maîtres. C'était un logicien et un mo- « raliste (4), un théologien et un dialecticien. Des « sept arts libéraux, un seul lui était étranger, « l'astronomie. C'était un philosophe remar- « quable par la profondeur des idées et la ri- « chesse des développements. Ils sont unanimes « à le reconnaître, tous ceux qui ont lu ses *Com-* « *mentaires* sur les livres de Boëce. Son nom est « Gilbert ; mais c'est avec raison qu'on l'ap- « pelait : un autre Boëce. Originaire de Poitiers, « il en devint le pontife ; il en fut la gloire.

(1) « Hic Gislebertus Antistes Pictaviensis
Egregius doctor vitæ finivit agonem.
Sensu fama minor cujus modo vivit in orbe,
Vivat in æternum gaudenter spiritus ejus. »

Nécrologe de l'Eglise du Mans.

(2) « Pridie non. septembris obiit Gislebertus episcopus Pictaviensis. » — *Ex calendario Sancti Mauricii Andegavensis.*

(3) « Obiit sanctæ memoriæ mag. Gislebertus Pictaviensis episcopus qui pro animæ suæ remedio librum S. Hilarii de Trinitate ecclesiæ B. Martini donavit. » — *Necrolog. M. S. Ecclesiæ Lucencis.*

(4) Comme théologien, dans ses sermons.

« Qu'il repose en paix pour l'éternité (1). »

Soixante ans après la mort de Gilbert, un autre poète latin célébrait ainsi sa gloire : « O Poitiers, « cité déjà illustre à tant de titres, ajoute à tes « gloires celle de Gilbert de la Porrée. Que « dis-je ? place à la tête de tes gloires, ce maître « illustre, qui fut d'abord ton fils, et ensuite « devint ton père, ce maître que la capitale de « l'univers avait dû placer à sa tête. Il n'a pas « voulu t'abandonner, ce fils de ta gloire. Son « nom, dont l'univers entier put à peine contenir « la renommée, je n'ai pu le renfermer dans la « mesure de mes vers (2) ».

(1) « Temporibus nostris celeberrimus ille magister
Hoc opus excepit, strenuus, sapiensque minister
Floruit, et cunctis præcelluit ipse magistris,
Logicus, ethicus, hic theologus, atque sophista.
Solaque de septem cui defuit astronomia
Artibus, ac diva precelsus philosophia.
Qui quam facundus verbis fuit, atque profundus,
Sensu testantur bene qui legisse probantur,
Illius in libris magni commenta Boëti ;
Hic alter recte, dictusque Boetius ipse,
Cum Gislebertus proprio sit nomine dictus,
Pictavis hunc genuit quem pontificem sibi legit,
Nobilior tanto vere ditata patrono.
Hic requie æterna potiatur pace superna. »

Epitaphe de Gilbert de la Porrée, à la fin d'un Mss. sur *la Trinité*. — Bibliothèque des Carmes, Paris. — Brial, *Recueil des Hist. de la Gaule*, t. XIV.

(2) « Pictavis insigni titulorum laude coruscans,
G. Porretanum laudibus adde tuis.
Laudibus imo tuis titulum præpone magistrum
G. qui te rexit filius atque pater.
Quem sibi debuerat caput orbis præposuisse,
Deesse tibi natus noluit iste tuus.
Nomen quod totus potuit vix claudere mundus
Non licuit totum claudere lege metri. »

Alexandre Neckam, *Laus sapientiæ divinæ*, p. 451, édit. Th. Wright.

Il faut sans doute dans ces éloges faire la part de la poésie, dont l'enthousiasme lyrique ne va guère sans quelque exagération. Il faut tenir compte aussi des mœurs littéraires de l'époque. Au XII^e^ siècle, il y avait comme un réveil de la littérature, et, en particulier, de la poésie. Les littérateurs se servaient de la langue latine, comme d'un moule, pour y couler leurs pensées, sans se préoccuper de la disproportion qui existait entre les formes de l'antiquité classique et les idées nouvelles. Or, comme ces réminiscences étaient surtout empruntées aux poètes, aux vers qui avaient davantage frappé l'imagination, elles donnaient nécessairement à leurs pensées un caractère hyperbolique. Tout littérateur qui faisait l'éloge d'un poète, d'un orateur, ou d'un philosophe, tenait à enrichir son éloge de souvenirs classiques. Sous sa plume le poète devenait facilement un Virgile ; l'orateur, un Cicéron ; le philosophe, un Aristote. De là, le caractère exagéré de ces éloges (1).

Cependant, à travers ces exagérations, la vérité conserve une large part. Ainsi nous possédons sur Gilbert de la Porrée une oraison funèbre, dont le ton, quelque peu exagéré, se ressent des habitudes de l'époque, mais dont le fond est parfaitement conforme à la vérité.

C'est une lettre adressée par le doyen du chapitre de Poitiers à tous les fidèles.

Il était d'usage, dans les premiers siècles de l'Eglise, d'inscrire le nom des morts sur des

(1) L'abbé Pasquier, *Baudri abbé de Bourgueil*, p. 20.

rouleaux de parchemin, appelés pour cette raison *rouleaux des morts*. Le jour de la mort, un messager partait emportant le funèbre rouleau pour aller le présenter aux amis du défunt. Il y avait à ce sujet des associations entre les différentes communautés religieuses... On envoyait le rouleau à tous les associés. A l'arrivée du messager, on relevait aussitôt le nom du mort ; et on allait à l'église ou à la chapelle réciter pour lui les prières des défunts. Ensuite on inscrivait le nom sur un martyrologe, et on en faisait mention à l'office, au jour anniversaire de la mort. Au XII[e] siècle cet usage était conservé. Mais alors, on ne se contentait plus, comme dans les premiers temps, d'inscrire simplement sur le rouleau le nom du défunt ; on y ajoutait encore un éloge. La bande de parchemin s'allongeait pour recevoir de véritables oraisons funèbres, des lettres adressées à tous les fidèles, des encycliques (1). C'est ainsi que l'oraison funèbre de Gilbert de la Porrée a porté le titre d'*encyclique* (2).

Cette oraison funèbre est une espèce de *thrène* ou de lamentation ; ce qu'on appelait autrefois une *monodie*. La monodie, pour l'idée comme pour la forme, était empruntée à la tragédie grecque. C'était un passage où l'orateur déplorait la perte que la société venait de faire, sous une forme consacrée et empruntée au monologue

(1) Léopold Delisle, *Des monuments paléographiques concernant l'usage de prier pour les morts.* — Biblioth. de l'école des Chartes, 2[e] série, t. III, p. 383. — *Baudri, abbé de Bourgueil.*

(2) Léopold Delisle, *Rouleaux des morts*, édit. 1866.

tragique. C'était la forme des exclamations et des interjections souvent répétées. La monodie entrait d'abord dans l'oraison funèbre, seulement comme partie intégrante. Puis elle en fut détachée, et devint à elle seule une oraison funèbre. C'est ainsi que l'oraison funèbre de Gilbert de la Porrée est une véritable monodie.

C'est un monument très important pour sa biographie. Cette pièce en effet a pour auteur un contemporain de Gilbert, nommé Laurent, personnage recommandable par son caractère, et parfaitement en mesure de connaître l'évêque de Poitiers. Laurent était alors doyen du chapitre de la cathédrale, et devait monter lui-même sur le siège de Poitiers en l'année 1161 (1). Ce monument est la meilleure justification de Gilbert de la Porrée, la réponse victorieuse aux attaques de ses adversaires, et la preuve authentique que nous n'avons pas surfait sa mémoire. En voici la traduction fidèle d'après Dreux-Duradier (2) :

Lamentation de Laurent doyen de Poitiers,
Sur la mort de Gilbert II, évêque de Poitiers (3).

« A tous les enfants de l'Eglise notre sainte mère,
« répandus dans toutes les parties du monde sous

(1) Dutems, *Le Clergé de France*, t. II. — Besly, *Les Évêques de Poitiers*, p. 103.

(2) Avocat au parlement vers le milieu du XVIIIe siècle. — *Biblioth. histor. et crit. du Poitou*, t. I, p. 251-259, Paris, 1754.

(3) *Planctus Laurentii decani Pictaviensis super morte Gilberti secundi Pictaviensis episcopi.* — Besly, *Les Évêques de Poitiers*, p. 103, Paris, 1647. — Oraison funèbre extraite d'un manuscrit de Paul Pétau, conseiller au Parlement.

« le nom de Jésus-Christ ; Laurent doyen, et les « chanoines de l'église cathédrale de Saint-Pierre « de Poitiers assemblés, salut et amour en Notre- « Seigneur.

« Joug funeste et bien pesant pour les fils des « hommes, que celui de la mort auquel ils sont « assujettis ! Nécessité de mourir, dure et « cruelle condition ! Mais le mal est inévitable, « la plaie incurable, le malheur sans remède. « *Le savant meurt comme l'ignorant*, dit l'Eccléé- « siaste, *la mort de l'homme ressemble à celle de* « *la bête, leur condition est égale.*

« Nous venons de voir mourir un docteur cé- « lèbre, un illustre pasteur de l'Eglise : Gilbert, « la perle des prélats ; l'évêque, le pasteur de « nos âmes. Nous sommes à présent des brebis « errantes, sans berger. Que l'homme est fragile ! « qu'il est faible ! Et qu'est-ce que notre vie, si la « foi de Jésus-Christ n'élevait nos pensées au « ciel, et ne nous promettait l'immortalité ?

« O mort ! ô mon Dieu ! Quand votre promesse « s'accomplira-t-elle ? Quand la victoire anéan- « tira-t-elle la mort ? Vous nous l'avez appris ; « nous le savons : ce sera, quand ce corps mortel « se revêtira de l'immortalité ; quand ce qu'il y « a de sujet à la corruption deviendra incor- « ruptible. Mais, en attendant cet heureux mo- « ment, que sommes-nous ? Toute chair est aussi « misérable que l'herbe des champs ; toute la « gloire de l'homme ressemble à la fleur qu'elle « porte. L'herbe a été desséchée ; la fleur est « tombée. Comment un homme si célèbre par « ses connaissances a-t-il disparu ? Comment ce

« grand arbre est-il tombé? C'était un cèdre « planté au faîte du Liban, un cyprès d'une hau- « teur surprenante. Hélas! hélas! ce savant « homme, ce rare génie, ce mortel qui avait aimé « la sagesse comme son épouse; qui avait dit à la « science : vous êtes ma sœur ; qui appelait la Pru- « dence : *sa tendre amie ;* ce mortel nous est ravi !

« Pleurez, mes frères; pleurez ; pontifes, pas- « teurs, fondez en larmes. Pleure, gémis, crie, « sois abîmée dans la tristesse, Eglise malheu- « reuse de Poitiers, Eglise désolée ! Ta gloire a « disparu. Le chandelier qui soutenait ta lu- « mière est renversé; ton flambeau est éteint. « Tes jours de fêtes sont changés en jours de « deuil. Les instruments qui servaient à expri- « mer tes chants de joie, ne servent plus qu'à « exprimer ta douleur. Tu sais, à présent, quel « bien tu as perdu ! Combien il était précieux ! « tu le sais. Tu ignorais le trésor que tu possé- « dais ; tu as plus perdu que tu ne croyais pos- « séder. Les choses excellentes le sont encore « davantage quand on en est privé. Les ténèbres « nous font reconnaître les avantages de la lu- « mière. La maladie nous apprend combien la « santé est précieuse ! Malheureux ! quelle perte « nous venons de faire !

« La mort nous enlève un homme sans égal, « excellent entre les excellents, qui ne s'attachait « pas à la lettre qui tue. Tout pénétré au contraire « de l'esprit *qui vivifie,* comme Notre-Seigneur « nous l'apprend ; scribe savant dans la loi du « Seigneur, *il tirait sans cesse de son trésor des* « *choses nouvelles et anciennes.*

« Mais jusqu'à quand lui paierons-nous un « tribut d'éloges et de regrets? Notre tristesse « n'admet point de consolation. Sa gloire n'aura « point de terme ; *ne louez point l'homme pen-* « *dant sa vie*, dit l'Ecriture, *louez-le après sa* « *mort ; louez-le quand tout est consommé.*

« Sur ces principes nous entreprenons de louer « le plus louable de tous les hommes ; mais c'est « avec douleur que nous le louons. Nous com- « mençons, et la force nous abandonne; nous « entreprenons, et nous y succombons. Tout ce « qui s'offre d'abord à notre esprit disparaît et « s'efface auprès de ce qui vient ensuite. Si nous « louons sa douceur, sa générosité a quelque « chose de plus grand. Si nous voulons nous « arrêter à sa modestie, son extrême bonté est « encore plus touchante. Son humilité devient- « elle notre objet ? sa patience l'emporte. Re- « gardons-nous les occupations de ses premières « années ? les beaux-arts occupent son enfance. « Il consacre sa jeunesse à l'étude de la philo- « sophie. Son âge avance avec ses connais- « sances. Il se livre à des études plus sérieuses « et plus élevées ; c'est à la lecture des Livres « saints qu'il se donne tout entier. Etudier sans « cesse la doctrine des prophètes, celle des « apôtres ; ne quitter jamais les Livres saints, « s'en remplir le cœur et l'esprit ; méditer jour « et nuit la loi du Seigneur, ce fut son seul objet, « son unique occupation. Ses écrits sur les épitres « de saint Paul et les prophéties, et ses autres « ouvrages, sont des garants assurés des progrès « qu'il y fit.

« Ces ouvrages vivent; oui, ils vivent, et vi-
« vront toujours, ces illustres, ces éternels mo-
« numents de sa saine doctrine. L'envie, la
« cruelle envie, ne les détruira pas ; le temps
« même ne les ensevelira jamais. Gilbert, voyant
« que l'Apôtre dont il était rempli dit de lui :
« *C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je*
« *suis ; et sa grâce n'a point été stérile en moi ;*
« et ne voulant point communiquer aux autres,
« sans fruit pour lui-même, les dons qu'il avait
« reçus, a voulu qu'ils lui fussent utiles. Aussi
« mérita-t-il un rang supérieur à celui de tous
« les docteurs de son temps. Il se fit un nom
« illustre qui surpassa les noms les plus célèbres
« de son siècle.

« La Providence qui a tiré la lumière des
« ténèbres, ayant voulu donner à l'Eglise de Poi-
« tiers l'éclat d'une lumière si vive, a fait paraître
« ce flambeau. Elle a voulu l'allumer afin qu'il
« ne restât point caché sous le boisseau. Elle l'a
« élevé sur le chandelier pour éclairer tous ceux
« qui sont dans la maison. Dès qu'il fut honoré
« de l'épiscopat, vrai paranymphe de l'épouse,
« ami sincère de l'époux, il n'eut plus d'amour
« que pour l'épouse de son Maître ; il ne pensa
« plus qu'à lui marquer son zèle jaloux. Il s'ou-
« blia lui-même ; toutes les forces de son âme,
« toute l'ardeur de son cœur, n'eurent pour objet
« que l'honneur et la gloire du divin Epoux.

« Il employait ses richesses à acheter des or-
« nements précieux d'or et de soie, pour embellir
« son temple. Dans ses mains l'argent se trans-
« formait en vases et en meubles consacrés au

« service de l'autel. L'art et l'élégance y surpas-
« saient la matière. L'or était employé aux
« mêmes usages ; il se changeait en lames de
« vermeil, pour donner une teinte brillante aux
« choses destinées à nos saints mystères ; il s'al-
« longeait en fil, se tordait en franges, se conver-
« tissait en étoffe pour satisfaire sa piété et son
« zèle. Dans le dessein d'embellir aux yeux de
« Dieu, ce qui avait orné ses doigts, de l'or de
« ses anneaux il fit faire un calice ; les pierreries
« y furent enchâssées. Faire sans cesse briller
« *la fille du roi*, ce fut le but continuel, la passion
« toujours dominante de l'évêque Gilbert. Il
« aurait, s'il l'avait pu, revêtu d'or les murailles,
« couvert le pavé de diamants, afin d'être en
« état de chanter avec quelque confiance aux
« noces de l'époux et de l'épouse : *Seigneur, voilà*
« *votre maison, voilà le lieu où réside votre gloire.*

« Mais ce qui mérite d'être rapporté avant
« toutes choses, c'est qu'il plaça gratuitement
« dans l'église de Poitiers, comme un trésor
« inestimable, un nombre presque infini de vo-
« lumes, qu'il avait rassemblés avec beaucoup
« de peine avant d'être élevé à l'épiscopat. Il y
« déposa ces traités admirables des Pères sur
« l'Ecriture, les travaux, les veilles de ces au-
« teurs, à la source desquels il avait puisé, dont
« il avait bu les eaux fécondes, de l'autorité et
« du témoignage desquels il s'était servi pour
« fortifier ses sentiments. Il y plaça ces magna-
« nimes défenseurs de la foi, Hilaire, Ambroise,
« Grégoire, Augustin, une multitude d'autres
« savants écrivains, qui combattaient sans cesse

« pour la saine doctrine, qui avaient toujours le « glaive en main pour elle : guerriers invulné- « rables et formés dans l'art des combats.

« Il eut après sa mort pour défenseurs et pour « protecteurs de ses ouvrages, ceux qui l'avaient « soutenu pendant sa vie contre les attaques de « gens mal instruits, assez hardis pour disputer « sur la foi de Jésus-Christ, sans savoir, comme « dit l'Apôtre, *ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils avan-* « *cent.*

« Ce serait s'engager trop avant que de pré- « tendre raconter, en détail, comment, accablé « d'ennemis domestiques, exposé aux embûches « des étrangers, persécuté de toute part, il sut « délivrer son Eglise des calomniateurs, dissiper « les entreprises formées contre ses intérêts, en « augmenter les biens et les revenus. Les bâti- « ments et les murs de clôture qu'il fit élever, « édifices semblables à une ville nouvelle, à une « ville fortifiée, à une seconde Sion ; ces grands « monuments paraissent, ils parlent, ils se font « entendre ; ils nous dispensent de nous expli- « quer davantage.

« Mais terminons cet éloge. Revenons aux « pleurs, non pour regretter encore nos pertes, « mais pour noyer ses fautes dans nos larmes ; « car, enfin, il était comme tous les hommes, « *enfant de colère, homme conçu de la chair.* Dans « une longue vie passée dans la chair, il n'a pu « mourir exempt des taches inséparables de la « chair.

« Vous donc, mes frères, serviteurs fidèles de « l'Eglise de Dieu, si vous avez quelque senti-

« ment de piété; si la pitié touche vos cœurs, « joignez vos larmes aux nôtres; faites quelque « attention à nos douleurs, voyez quelle est notre « tristesse ! Intercédez par vos prières auprès « du Seigneur, afin qu'il délie notre évêque de « tous les liens du péché, et lui accorde un « bonheur sans fin dans la gloire de ses « saints (1). »

Le corps de Gilbert de la Porrée fut déposé dans l'église de Saint-Hilaire de Poitiers, près de l'autel de Saint-Fortunat (2). « Son tombeau « était de marbre blanc. Il avait la forme d'un « cercueil de six à sept pieds de long, élevé sur « quatre piliers de deux pieds de hauteur. La « façade exposée à la vue était ornée de bas-re- « liefs, représentant l'entrée de Jésus-Christ à « Jérusalem et le jugement de Pilate (3). » Cette œuvre d'art remontait « au IVe ou au Ve siècle. « C'est une preuve nouvelle que les cénotaphes « anciens furent parfois utilisés dans les siècles « postérieurs, pour recevoir les restes des morts « illustres (4). »

« Le dessus de ce monument fut brisé par les « calvinistes, qui en ôtèrent les ossements pour « les brûler (5) »; et pendant de longues années le cercueil servit à réunir les cierges de l'église (6). En 1793, le tombeau ayant été complè-

(1) Dreux-Duradier, *Biblioth. histor. et crit. du Poitou*, t. I, p. 251-259. Paris, 1754.
(2) *Hist. litt. de la France*, t. XII.
(3) Dutems, *Le Clergé de France*, t. II.
(4) Amédée Brouillet, *Musée de la ville de Poitiers.*
(5) *Le Clergé de France*, t. II.
(6) Dreux-Duradier, *Biblioth. histor. et crit. du Poitou*, t. I.

tement détruit, les débris demeurèrent enfouis dans le sol. Ils furent exhumés en 1829, et donnés au musée de Poitiers par le curé de Saint-Hilaire (1). Ces débris se composent de six fragments en marbre, réunis dans un même cadre. C'est tout ce qui reste du tombeau de Gilbert de la Porrée. Un dessin, fait sur l'original antérieurement à sa mutilation, par Beaumesnil (2), permet de rapporter ces quelques fragments à la scène de Jésus devant Pilate (3).

Si les restes de Gilbert de la Porrée ont été brûlés dans les guerres de religion ; si son tombeau a été mutilé dans la tourmente révolutionnaire; du moins son souvenir ne s'est pas effacé dans l'Eglise de Poitiers. En reconnaissance de la bonté, de la générosité du pieux pontife, tous les ans au 4 septembre, jour anniversaire de sa mort, le Chapitre de l'église cathédrale « rendait « hommage à sa mémoire par des prières solen- « nelles, et offrait le saint Sacrifice pour celui « qui avait apporté tant de zèle à embellir et à « protéger le lieu saint. Ce service a été, depuis « le dernier Concordat, réuni à toutes les fonda- « tions du même genre, dans une messe capitu- « laire des défunts, célébrée le trois novembre « de chaque année (4). »

(1) L'abbé Pestre.
(2) Archéologue de la fin du XVIIIe siècle.
(3) *Musée de la ville de Poitiers.*
(4) L'abbé Auber, *Hist. de l'église cathédrale de Poitiers.* (*Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, t. 16. 1848.)

CONCLUSION.

Nous avons voulu, dans cette étude, éclairer une page de la philosophie scolastique, et faire revivre une de ses gloires. Cette philosophie occupe une place trop importante dans l'histoire de nos idées, pour que nous puissions nous en désintéresser. Elle est le trait d'union entre la philosophie de la Grèce et la philosophie moderne. Le mouvement scolastique, né de l'impulsion vigoureuse imprimée aux études par le génie de Charlemagne, avait produit dans la philosophie Scot Erigène et saint Anselme. Sous l'influence des croisades qui poussèrent l'Occident vers l'Orient, ce mouvement prit un essor plus rapide. Les peuples de l'Europe recueillirent au berceau de la civilisation grecque les riches trésors de l'antiquité classique. Plus rapprochés du théâtre où Platon et Aristote avaient tenu leurs écoles célèbres, ils purent entendre plus facilement la voix puissante de ces maitres illustres, dont l'écho se prolonge à travers les siècles. Dans ce mélange des peuples du midi, il se fit un échange fécond des idées et des mœurs, qui hâta l'éclosion de la civilisation euro-

péenne. Le travail des idées fit germer une riche moisson de philosophes.

Scot Erigène, saint Anselme, Guillaume de Champeaux, Abélard et saint Thomas ont eu leur biographe. D'autres noms célèbres attendent qu'une main amie vienne les exhumer de la poussière du passé. Nous avons choisi dans le nombre un Poitevin, Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers. Notre ambition a été de faire revivre ce philosophe. Mais, pour le présenter sous son vrai jour, nous n'avons pas voulu le séparer du mouvement philosophique de son époque. Car, si Gilbert a joué dans ce mouvement un rôle important, sa physionomie, pour être comprise, doit être éclairée par la scolastique. Voilà pourquoi nous l'avons présenté au milieu des écoles florissantes du moyen âge, entouré des philosophes célèbres qui tous furent ses amis ou ses maîtres. C'est le cadre naturel qui convient à sa physionomie.

Gilbert est une des productions originales de la philosophie du onzième et du douzième siècle. Il appartient tout entier aux écoles, à la scolastique; il n'a point été mêlé aux événements politiques, ni aux guerres de la féodalité. Pendant que les seigneurs féodaux passaient leur vie à se donner des coups de lance sur les champs de bataille, continuant ainsi les mœurs violentes d'une époque de barbarie; Gilbert entrait dans le mouvement pacifique et fécond des idées, qui devait triompher des violences de la féodalité, adoucir les mœurs et préparer les conquêtes de la civilisation moderne.

Né dans une cité renommée par ses lettres, il passe sa jeunesse à l'ombre des écoles, au pied des chaires où enseignaient les maîtres les plus illustres, à Poitiers, à Chartres, à Paris et à Laon. Puis, quand il a parcouru le cercle traditionnel des études, et enrichi son esprit des trésors de la science, à son tour, il communique à de nombreux disciples les richesses scientifiques qu'il a patiemment et laborieusement amassées. Il enseigne successivement dans les écoles les plus célèbres, à Chartres, à Paris, et enfin à Poitiers. Et ce n'est pas seulement la France, mais l'Europe entière qui vient assister à ses leçons.

Il fut vraiment philosophe, non seulement par ses études, son enseignement et ses ouvrages, mais encore par son caractère et l'ensemble de sa vie. Sa physionomie austère, la gravité de ses mœurs et de son caractère s'harmonisaient admirablement avec la dialectique, *déesse au front pâle*.

Gilbert comme philosophe nous intéresse, d'abord parce qu'il nous reproduit d'une façon assez complète, les traits principaux de la philosophie scolastique, ses qualités et ses défauts. Il est pour nous comme un miroir où se trouve représentée en raccourci toute la scolastique du XII^e^ siècle. Nous y voyons l'alliance de la raison et de la foi ; la transition du Platonisme à la philosophie d'Aristote ; enfin la grande question des Universaux. En outre, Gilbert ne nous intéresse pas moins par l'importance de ses ouvrages et de ses doctrines philosophiques. Il fut

un dialecticien subtil, un logicien original. Son *Livre des six principes*, célèbre au moyen âge, était suivi dans les écoles, et commenté par les plus illustres philosophes. Il fut un métaphysicien profond. Son *Commentaire* du *Livre des causes* est remarquable par la largeur des conceptions. Ses *Commentaires* sur Boëce renferment des théories philosophiques sur les principales questions discutées alors dans les écoles. Ces théories sont nombreuses, profondes, et parfois même originales. Elles ont pour base le *réalisme*. Gilbert appartenait à l'école réaliste dont il a été un des représentants les plus illustres.

C'est dans les *Commentaires* sur la Trinité, que Gilbert, fidèle à l'esprit de son temps, essaie l'alliance de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie. La philosophie cherchait alors à expliquer par les lumières de la raison les dogmes de la foi. Sans doute elle réservait certaines questions de l'ordre purement surnaturel, comme étrangères à la raison ; mais pour les vérités de la foi qui étaient susceptibles d'une démonstration rationnelle, elle ne craignait pas de les aborder, et de les faire entrer dans les cadres de la dialectique. Grâce à ces efforts, la théologie devint, au XIII^e^ siècle, une véritable science, un système coordonné, avec la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin.

Parmi les philosophes qui contribuèrent le plus à cette innovation, et qui ne craignirent pas de porter le flambeau de la raison dans les vérités de la foi, Gilbert occupe une place importante. Si parfois ces philosophes sont allés

trop loin, et, par leur hardiesse, ont failli compromettre certaines vérités de l'ordre surnaturel, ils ont cependant rendu des services incontestables à la science théologique. Dans cette généreuse tentative d'unir la raison et la foi, ils ont eu pour disciples, au dix-septième siècle, Bossuet, Leibnitz et Malebranche ; et à notre époque, tous ceux qui ne veulent pas séparer la philosophie de la théologie.

Gilbert du reste était, à son époque, un des quatre premiers représentants de la théologie scolastique (1). Il connaissait parfaitement l'Ecriture sainte dont il nous a laissé de nombreux *commentaires*. Il était aussi un prédicateur remarquable ; ses contemporains faisaient l'éloge de ses sermons. Enfin ce fut un évêque zélé, vertueux. Mais sous la mitre, au milieu de ses fonctions épiscopales, il resta philosophe et professeur de philosophie.

Un contemporain de Gilbert de la Porrée, le témoin oculaire du concile de Reims, Jean de Salisbury, a tracé de lui ce portrait : « C'était un homme d'un esprit très perspicace ; il avait lu beaucoup. Et pour exprimer mon avis en toute sincérité, cet homme, après soixante ans consacrés à l'étude des lettres, avait fait de tels progrès dans les sciences profanes, que personne ne le surpassait dans aucune, et qu'il paraissait plutôt en chacune supérieur à tous. Il connaissait à fond les docteurs de l'Eglise, surtout

(1) Bulæus, *Histor. Universit. Parisiensis*, t. II, p. 735-6 Paris, 1665. — Trithemius, *De Script. Ecclesiast.*

Hilaire, Jérôme, Augustin. Trop profonde pour les novices de la scolastique, sa doctrine paraissait, même aux vétérans de la science, trop serrée, trop substantielle. Il avait des connaissances universelles. Suivant les circonstances, il faisait servir les sciences les unes aux autres ; car il savait qu'elles sont faites pour se prêter un mutuel secours. Il les mettait surtout au service de la théologie. C'est ainsi qu'il apportait dans l'explication des vérités de la foi, des citations tirées des philosophes, des orateurs et des poètes. Abandonné à lui-même, il semblait un peu lent ; mais, sous l'aiguillon de la discussion, sa parole devenait plus nourrie, plus rapide. On aurait voulu le voir toujours excité, pour s'éclairer à la lumière qui jaillissait de son esprit enflammé. C'était, avec l'abbé de Clairvaux, l'esprit le plus cultivé de son temps. Plusieurs cherchèrent à les imiter ; mais, à ma connaissance, personne n'a pu les égaler (1). »

(1) « Erat enim vir ingenii perspicacissimi, legerat plurima, et, ut ex animi sententia loquar, circiter annos 60 expenderat in legendo et tritura litterarum, sic in disciplinis liberalibus eruditus, ut eum in universis nemo præcederet, credebatur ipse pocius in universis precedere universos.... Doctorum verba, Hylarii dico, Yeronimi, Augustini et similium, sicut opinio communis est, familiarius noverat. Doctrina ejus novis obscurior, sed provectis compendiosior et solidior videbatur. Utebatur, prout res exigebat, omnium adminiculo disciplinarum, in singulis quippe sciens auxiliis mutuis universa constare. Habebat enim connexas disciplinas eas que theologiæ servire faciebat, et cohibebat omnium regulas infra proprii generis limitem. Proprietates figurasque sermonum et in theologia tam philosophorum et oratorum quam poetarum declarabat exemplis. Quietus tardior, sed questionum stimulis provocatus et injuriatus argutiis plenior et planior apparebat. Velles semper esse commmotum, ut

Ce portrait peut être considéré comme la signature authentique de notre étude sur Gilbert de la Porrée.

Gilbert, à travers huit siècles de distance, nous apparaît donc, au milieu du XII^e^ siècle, comme une incarnation originale de la scolastique. Figure austère, caractère grave, homme d'étude et de doctrine, maître infatigable, il nous représente assez bien les traits de la *déesse au front pâle* qui symbolisait la dialectique. Mais, tandis que la déesse symbolique cachait, dans les plis de sa robe, des fleurs et des serpents, Gilbert, sous la mitre et le manteau épiscopal, portait, avec la passion de la vérité, un grand cœur et de nobles vertus. La générosité, la paternité de l'évêque, tempéraient l'austérité du philosophe; et sur ce visage ordinairement grave et sévère, brillait parfois, comme un rayon de douce lumière, le sourire de la bonté.

Si nous avions à reproduire sur la toile la figure de Gilbert de la Porrée, pour mieux marquer le trait saillant de sa vie, nous le représenterions tel qu'il est sur la première page de l'un de ses manuscrits (1), dans l'attitude d'un maître qui enseigne, avec de nombreux disciples au pied de sa chaire, et cette inscription latine : *Gisle-*

ignee mentis te pariter illustraret et accenderet vigor. Utrumque (Gislebertum et Bernardum) in studiis multi conati sunt imitari, sed nec unus quod meminerim alterutrum assecutus est. » — *Histor. Pontif.* (Pertz, *Monum. German. Histor.* t. XX, p. 522-526).

(1) *Commentaire sur Boëce*, Mss de l'abbaye de Saint-Amand.

bertus Pictaviensis episcopus altiora pandit philosophiæ secreta multis et attentis discipulis.

Puisse l'ombre illustre de Gilbert de la Porrée se reconnaître dans le portrait que nous avons tracé ! Du moins cet enfant de Poitiers, qui voulut retourner dans sa ville natale pour y mourir comme professeur et comme évêque, aura été présenté à la postérité par un Poitevin sympathique à sa mémoire, et respectueux avant tout des droits de la vérité.

APPENDICE

BIBLIOGRAPHIE THÉOLOGIQUE DE GILBERT DE LA PORRÉE.

Les œuvres exclusivement théologiques de Gilbert de la Porrée sont presque toutes demeurées manuscrites. Il n'y a d'exception que pour une *Lettre*, un *Commentaire sur l'Apocalypse*, et quelques *Sermons*.

La *Lettre* est adressée à Mathieu, alors abbé de Saint-Florent de Saumur, et plus tard évêque d'Angers, en réponse à une consultation de cet abbé (1). Cette consultation a été publiée plusieurs fois. Elle figure dans les *Notes* de dom Luc Dacheri sur Guibert de Nogent, dans le tome premier des *Anecdotes* de dom Martenne, et dans le sixième volume des *Annales Bénédictines* de Mabillon (2).

Mais il existe trois autres consultations que dom Dacheri n'a pas publiées (3), et que

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XII. — Migne, *Patrol. lat.* t. 188, c. 1225. — Parisiis, 1855.

(2) *Hist. littér. de la France*, t. XII. — Dom Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques.*

(3) « Responsionem illam edidit Acherius (vel potius Dacherius), sed omisit alias tres responsiones quæ deerant in manuscripto. — *Patrol. lat.* t. 188, col. 1257.

Migne a éditées à la suite de la précédente.

Au sujet du *Commentaire sur l'Apocalypse*, nous lisons dans l'*Histoire littéraire*, etc., etc. « La préface est en tête des *Postilles* de Nicolas de Lyra sur l'Apocalypse. Le corps de l'ouvrage a été employé dans une compilation de différents interprètes anciens de l'Apocalypse, publiée à Paris, l'an 1512, en un volume in-8° (1). »

Enfin parmi les œuvres théologiques qui ont été publiées, nous devons mentionner des *Sermons* sur le *Cantique des cantiques*. Il en existe une édition à la bibliothèque de la Sorbonne (2). Ces sermons existent aussi à l'état de manuscrits dans plusieurs bibliothèques d'Europe. Ils sont en particulier à la bibliothèque publique d'Utrecht (Hollande) (3). Le manuscrit d'Utrecht commence par une table où sont indiqués quarante-cinq sermons de Gilbert de la Porrée : « *Incipit* « *tabula sermonum Gilberti Porretani super Can-* « *tica canticorum.* » Il se termine par ces mots : « *Expliciunt sermones Gilberti Porretani super* « *Cantica canticorum. Deo gratias !* « Ici finissent « les sermons de Gilbert de la Porrée. Dieu soit « loué ! »

A ce sujet nous devons dire que le catalogue des manuscrits de Gilbert de la Porrée, dressé par les auteurs de l'*Histoire littéraire*, etc., n'est

(1) *Hist. littér. de la France*, t. XII.

(2) « Sermones isti Gilberti super Cantica canticorum impressi sunt Argentine per Martinum Flach inibi concivem, anno Domini 1497.

(3) Eccl. 104 (anc. n° 284), codex membr. in-folio, 140 ff. 2 col. script. et finit. anno Domini, MCCCC° *Biblioth. publ.* Utrecht (Hollande).

pas très exact. Ce catalogue indique en effet comme étant à la bibliothèque publique d'Utrecht, des *gloses de Gilbert de la Porrée sur le Cantique des cantiques* ».

Or, à cette bibliothèque, il n'y a de notre auteur que les *Sermons sur le Cantique des cantiques*. Sans doute les sermons dont il s'agit, au fond, sont des *gloses*. Cependant ils se distinguent de la simple glose. Du reste, voici le titre exact : *Sermones Gilberti Porretani super Cantica canticorum*.

Un exemplaire manuscrit de ces *Sermons* existe également à la bibliothèque de l'Université de Bâle (Suisse) (1). Il est joint aux sermons de saint Bernard sur le *Cantique des cantiques*. C'est du reste le même ouvrage que celui d'Utrecht, avec le nom de Gilbert de la Porrée au commencement et à la fin du manuscrit.

La réunion de ces sermons à ceux de saint Bernard dans certains exemplaires peut s'expliquer par ce fait : que saint Bernard avait commencé sur le *Cantique des cantiques* des sermons que la mort ne lui avait pas permis de terminer. C'est évidemment pour compléter son travail, que, dans certains volumes, on a joint à ses sermons ceux de Gilbert de la Porrée.

Au sujet des ouvrages imprimés de Gilbert, nous lisons dans l'*Histoire littéraire*, etc. : « Nous « ne garantissons l'impression d'un cinquième

(1) « A IV, 23, part. velin, part. papier, in-folio, 120 ff. 45 sermons. biblioth. univers. Bâle. — Ce manuscrit est du commencement du xve siècle. Il vient de la bibliothèque des Chartreux de Bâle.

« ouvrage de Gilbert, qui est un *Commentaire* « *sur les Psaumes,* tiré des anciens docteurs, que « sur la foi de Lipen qui en cite une édition in- « folio de l'an 1527, sans nommer le lieu, ni l'im- « primeur. Fabricius ne l'a point connue (1). »

On ne la connaît pas davantage aujourd'hui. Nous sommes donc autorisés à croire qu'elle n'existe pas.

La liste des ouvrages théologiques qui n'ont jamais été imprimés, comprend d'abord un *Commentaire sur les Psaumes.* Ce commentaire est très répandu. On en trouve deux exemplaires à la Bibliothèque nationale (2). L'un est complet (3), c'est-à-dire qu'il contient tous les psaumes. On lit à la fin du manuscrit, à la marge, une profession de foi au dogme de la Trinité, qui n'est pas de Gilbert de la Porrée.

L'autre exemplaire (4) est incomplet. Il commence au psaume 102 ou 103, suivant la manière de compter, qui n'est pas la même chez les Hébreux et chez l'auteur de la Vulgate. Le commentaire du dernier psaume se termine par ces mots : *Expliciunt glosæ Magistri Gilberti Pictaviensis episcopi* (5).

Les auteurs de l'*Histoire littéraire*, etc., citent des « Questions diverses sur toute l'Ecriture « sainte, qui existent à l'abbaye de Saint-Ouen « de Rouen et à celle de Saint-Bertin (6) ».

(1) *Hist. litt. de la France*, t. XII.
(2) Biblioth. nat. fonds latin. — N^os^ 12004-2577, in-fol. 204 ff.
(3) N° 12004.
(4) N° 2577, 94 ff.
(5) N° 2577, fol. 91.
(6) *Hist. littér. de la France*, t. XII.

Le catalogue général des manuscrits européens (1) n'indique pas ces *Questions diverses sur la sainte Ecriture*. Du reste, nous croyons que ces *Questions*, etc., etc., ont été attribuées faussement à Gilbert de la Porrée. Ce qui a pu donner lieu à cette erreur, c'est que Montfaucon (2), dans son catalogue des manuscrits de l'ancienne abbaye de Saint-Ouen de Rouen, après avoir indiqué des Commentaires de Gilbert de la Porrée sur les *Epîtres de saint Paul*, et l'*Evangile de saint Matthieu*, cite des *Questions diverses sur la sainte Ecriture*. Mais il n'attribue pas ce dernier ouvrage à Gilbert de la Porrée. Du reste, la bibliothèque de Rouen, qui a reçu de l'abbaye de Saint-Ouen le manuscrit de Gilbert sur les *Epîtres de saint Paul*, ne possède aucun ouvrage de cet auteur sur les *Questions diverses*, etc.

Les Bénédictins indiquent ensuite : « des « gloses sur le prophète Jérémie, dont il y a « deux exemplaires sous les numéros 148 et 2578 « à la Bibliothèque du roi (3) ». Cette indication n'est pas exacte; nous pouvons l'affirmer au moins pour l'un des exemplaires. Il y a bien à la Bibliothèque nationale (ancienne Bibliothèque du roi) deux Commentaires sur Jérémie, sous les numéros 148 et 2578; — et même l'Index général du fonds latin attribue ces Commentaires à Gilbert de la Porrée ; mais un autre catalogue de cette Bibliothèque attribue ces gloses à Gilbert,

(1) Haenel, *Catalogue des livres manuscrits*, Leipzic, 1830.
(2) Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscript. nova*, t. 2, p. 1237.
(3) *Hist. littér. de la France*, t. XII.

diacre d'Auxerre, surnommé l'*Universel*, lequel ne doit pas être confondu avec Gilbert de la Porrée. D'autre part, l'attribution de ces gloses à Gilbert, diacre d'Auxerre, qui florissait au commencement du XII^e^ siècle, est autorisée par des inscriptions qui se trouvent à la fin des manuscrits. Il ne saurait y avoir aucun doute pour le n° 148, puisque ce manuscrit, qui contient des gloses sur Isaïe et Jérémie, est signé de Gilbert d'Auxerre lui-même. Nous trouvons en effet à la fin de ce manuscrit cette inscription : *Sufficiant hæc ad expositionem lamentationum Jeremiæ, quæ de Patrum fontibus hausi ego Gilebertus Antissiodorensis Ecclesiæ diaconus.* « Assez sur les « lamentations de Jérémie; moi, Gilbert, diacre « de l'Église d'Auxerre, j'ai puisé ces gloses dans « les écrits des Pères. »

Ce manuscrit est donc bien de Gilbert d'Auxerre.

Devons-nous en dire autant du manuscrit marqué au catalogue sous le numéro 2578 ? Ce manuscrit, qui ne renferme que des gloses sur les *Lamentations et la prière de Jérémie*, ne porte pas, il est vrai, comme le précédent, la signature de Gilbert d'Auxerre. Cependant nous trouvons à la fin du manuscrit cette inscription : *In hoc volumine continentur lamentationes Jeremiæ prophetæ, quas de opusculis Patrum collegit Gislebertus diaconus Ecclesiæ Antissiodorensis* : « Cet « ouvrage contient les *Lamentations de Jérémie*, « que Gilbert, diacre d'Auxerre, a puisées dans « les écrits des Pères. » Cette inscription est formulée à peu près comme la précédente. Néan-

moins il importe de dire qu'elle n'est pas de l'auteur des gloses, mais d'une main étrangère. Les caractères sont d'une date postérieure à celle des caractères de l'ouvrage. Que faut-il conclure de cette inscription ? Devons-nous l'admettre comme authentique, ou la rejeter ? Si nous nous en rapportons au *Dictionnaire patrologique* de Migne, nous devons la rejeter. L'auteur de ce *Dictionnaire* prétend en effet qu'on attribue à Gilbert, diacre d'Auxerre, beaucoup de gloses sur la sainte Ecriture, qui ne sont pas de lui. Il déclare en particulier que les gloses sur Jérémie, qui lui ont été attribuées, ne sont pas de lui ; qu'il faut faire cependant une exception en faveur d'une glose sur *les Lamentations de Jérémie*, qui fait suite au commentaire de ses prophéties (1), parce que cette glose porte une inscription de la main même de l'auteur. D'après le *Dictionnaire patrologique*, nous ne devons donc pas attribuer à Gilbert d'Auxerre la glose inscrite sous le numéro 2578.

Il est certain qu'entre les deux gloses, s'il y a de très grandes ressemblances, il y a aussi de grandes différences. Les ressemblances sont incontestables : ainsi les deux manuscrits donnent l'un et l'autre dans le même ordre des explications historiques, allégoriques et morales. Mais il importe de dire que les interprètes de la sainte Ecriture ont ordinairement donné dans cet ordre leurs commentaires. Par conséquent

(1) La glose inscrite sous le nº 148. Ce manuscrit contient des gloses sur les prophéties d'Isaïe, sur les prophéties et es Lamentations de Jérémie.

cette ressemblance ne peut à elle seule trancher la question. Il y a, entre les deux manuscrits, d'autres caractères de similitude : ainsi les deux gloses puisent aux mêmes sources leurs explications; et généralement ces explications sont les mêmes. C'est là une ressemblance très importante.

Cependant, entre les deux, il y a aussi de grandes différences. Ainsi certaines explications, celles que l'auteur semble tirer de son propre fonds, ne sont pas les mêmes dans les deux exemplaires; de même, l'introduction et la fin des deux manuscrits diffèrent complètement. De plus, le manuscrit coté sous le numéro 2578 présente parfois à la marge le nom de *Porreta*, qui est celui de Gilbert de la Porrée. Enfin, si nous joignons à ces raisons le témoignage des historiens, qui s'accordent généralement à lui attribuer des *Gloses sur Jérémie;* et, surtout, si nous remarquons qu'un contemporain de Gilbert (celui qui a fait son oraison funèbre) déclare formellement qu'il a commenté un prophète (1), nous pouvons légitimement compter ce dernier manuscrit parmi les ouvrages, sinon certains, au moins probables, de notre auteur.

Les Bénédictins inscrivent, en outre, sous le nom de Gilbert de la Porrée : « des gloses sur le « Cantique des cantiques, conservées à la biblio- « thèque publique d'Utrecht (2). » Ces gloses

(1) *Planctus Laurentii decani Pictaviensis super morte Gilberti Pictaviensis episcopi.* — Besly, *Les Evêques de Poitiers* p. 103-108.

(2) *Hist. littér. de la France,* t. XII.

sont les *Sermons sur le Cantique des cantiques* dont nous avons déjà parlé. Les Bénédictins parlent aussi de « gloses sur l'*Evangile de saint* « *Jean* »; mais ils ajoutent « qu'elles ne sont « connues que par le témoignage d'Henri de « Gand » (1). Ce qu'il y a de certain, c'est qu'aucun catalogue n'attribue à Gilbert de la Porrée des *gloses sur l'Evangile de saint Jean* (2). Mais Gilbert a composé sur les *Epîtres de saint Paul* des *gloses* très répandues, qu'on trouve en particulier à la Bibliothèque nationale (3), inscrites au fonds latin, sous les numéros 2579, 2580, 2581.

Nous devons indiquer encore un *Commentaire sur l'Evangile de saint Matthieu.* Ce *Commentaire* a existé dans plusieurs bibliothèques. Suivant les auteurs de l'*Histoire littéraire,* etc., il y en avait un exemplaire « à la bibliothèque de Saint-Ouen « de Rouen, avec ce titre : *Magistri Gisleberti* « *Porretani Glossulæ super Matthæum* (4) ». D'après ces auteurs, d'autres exemplaires moins anciens existaient à l'abbaye de Saint-Germer et à Cîteaux, sous ce titre : « *Gaufridi Babionis su-* « *per Matthæum* (5), commençant par ces mots :

(1) *Hist. littéraire de la France*, t. XII.

(2) Dreux-Duradier, traducteur de l'*Oraison funèbre de Gilbert de la Porrée*, cite, comme étant indiqué dans cette oraison funèbre, un commentaire de Gilbert sur l'*Evangile de saint Jean;* mais, c'est à tort, car dans le texte original de l'*oraison funèbre,* il n'est nullement question de ce commentaire. Seule une note à la marge de l'édition Besly en fait mention.

(3) Il y en a aussi un exemplaire à la bibliothèque de Rouen.

(4) *Hist. littér. de la France,* t. XII.

(5) Ibidem.

« *Dominus ac Redemptor noster ad commenda-*
« *tionem*, etc. etc., et finissant par ceux-ci :
« *Christum meruerint habere mansorem in sui*
« *cordis hospitio* (1). »

Ce que nous pouvons affirmer, c'est que ce manuscrit se trouve à la Bibliothèque nationale, inscrit au vieux fonds latin sous le numéro 624.

Nous lisons dans l'*Histoire littéraire*, etc. : « Gilbert avait composé une *prose rimée* sur la « *Trinité*, qui fut produite contre lui au concile « de Paris. Mais nous croyons cette pièce perdue ; « du moins, n'en connaissons-nous aucun exem- « plaire. » Cette prose est évidemment perdue, car on ne la trouve indiquée dans aucun catalogue.

Enfin les Bénédictins citent, d'après Oudin, parmi les ouvrages manuscrits de Gilbert : « un « traité en forme de la Trinité, qui aurait été en « la bibliothèque des Carmes déchaussés de « Paris » ; et ils ajoutent : « Ce que nous pouvons « assurer, c'est qu'il ne s'y rencontre plus. Il « ne diffère peut-être pas du *Commentaire sur* « *Boëce* (2). »

Ce traité est en effet le même que le *Commentaire sur Boëce* (3).

(1) *Hist. littéraire de la France*, t. XII.
(2) Ibidem.
(3) Certain catalogue indique des *opuscules* de Gilbert de la Porrée à la Bibliothèque de Chartres. Cette indication est fausse. Ce qui a pu induire en erreur les rédacteurs du catalogue, c'est qu'il y a sur la partie intérieure de la couverture du volume indiqué, une vieille inscription ainsi conçue : « In hoc est authoritates in sermones S. Bernardi super cantica ; Gilberti Porretani opuscula ; et commentaria Hugonis. » Or il n'y a dans ce volume aucun opuscule de Gilbert de la Porrée.

En résumé, parmi les ouvrages cités, deux seulement ont été faussement attribués à notre auteur ; tous les autres, à l'exception d'une glose d'origine douteuse, appartiennent certainement à Gilbert de la Porrée. Ces derniers sont nombreux. Leur nombre justifie la réputation de savant, attachée au nom de Gilbert de la Porrée durant tout le moyen âge.

VU ET LU,
Besançon, le 5 janvier 1892.
Le Doyen de la Faculté des Lettres,
Ed. COLSENET.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER,
Besançon, le 6 janvier 1892.
Le Recteur,
BREDIF.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.

BIBLIOGRAPHIE. — SUJET DE CETTE ÉTUDE.

Bibliographie 1
Sujet de cette étude. 15

CHAPITRE Ier.

ÉTUDES DE GILBERT DE LA PORRÉE. — SES MAÎTRES.

Introduction. — Naissance de Gilbert de la Porrée. — Ses premières études à Poitiers. — Tableau de Poitiers à cette époque. — Les écoles épiscopales au XIe siècle. — Gilbert étudie à Chartres sous Bernard ; à Paris, sous Guillaume de Champeaux et Abélard. — Les écoles de Paris à cette époque. — Gilbert termine ses études à Laon sous Anselme et Raoul. — Portrait de Gilbert écolier. . . 23

CHAPITRE II.

LE PROFESSEUR. — LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE ET LE PROFESSORAT DE GILBERT DE LA PORRÉE.

Coup d'œil général sur la philosophie scolastique en particulier au XIIe siècle. — Le problème des Universaux. — Importance de ce problème. — Gilbert enseigne d'abord à Chartres. — Il est nommé chancelier de l'Eglise de Chartres. — Il lutte contre les Cornificiens. — Sagesse de cette lutte. — Gilbert occupe ensuite à Paris une chaire de dialectique et de théologie. — La dialectique et la théologie au XIIe siècle. — Rencontre de Gilbert et d'Abélard au concile de Sens (1140). — En 1141 il va enseigner à Poitiers, à la scolastique de Saint-Hilaire-le-Grand. — Lettre de Gilbert à Bernard de Chartres. — Célébrité du professeur. — Portrait de Gilbert professeur. . . 45
Article Ier. — La philosophie scolastique. 45
Article II. — Le professorat de Gilbert de la Porrée. . 63

CHAPITRE III.

LE LOGICIEN. — « LIBER SEX PRINCIPIORUM ».

Article Ier. — Analyse de l'ouvrage. 81
Article II. — Critique. 103

CHAPITRE IV.

LE MÉTAPHYSICIEN. — LE « LIBER DE CAUSIS » OU LIVRE DES CAUSES.

Article Ier. — Authenticité. — Discussion historique. 129
Article II. — Analyse ou Exposition sommaire du « Liber de causis » 147
Article III. — Critique de la doctrine du « Liber de causis ». 166

CHAPITRE V.

LE MÉTAPHYSICIEN (*suite*). — LES COMMENTAIRES SUR BOËCE.

Authenticité des traités théologiques de Boëce. . 191
Article Ier. — Analyse des Commentaires. — Exposition de la doctrine philosophique. 197
Article II. — Critique. 231

CHAPITRE VI.

L'ÉVÊQUE AUX CONCILES DE PARIS ET DE REIMS.

Conséquence des doctrines réalistes de Gilbert de la Porrée. — L'Evêque de Poitiers aux conciles de Paris et de Reims. — Les sources historiques de ces conciles. — La vérité sur la *condamnation* de Gilbert de la Porrée. — Les Porrétains. 263

CHAPITRE VII.

L'ÉVÊQUE (*suite*). — SES DERNIÈRES ANNÉES.

Son administration. — Ses vertus. — Sa mort. — Son tombeau 305

CONCLUSION. 331

APPENDICE.

Bibliographie théologique de Gilbert de la Porrée. 339

POITIERS. — TYPOGRAPHIE OUDIN ET Cie

ERRATA

Page 24, note (1), au lieu de *ib.*, lire *lib.*
— — au lieu de *ittéraire*, lire *littéraire.*
Page 150, note (1), au lieu de στι, lire εστι.
Page 160, note (1), à νοεῖ μεν, ajouter ὡς νοῦς.
— note (2), au lieu de *p.* 94, lire *p.* 96.
Page 230, note (1), au lieu de *V*, lire *IV*.
Page 245, 6e ligne, au lieu de *quantité*, lire *qualité.*
Page 275, note (2), au lieu de *dere*, lire *de re.*